



كتاب المحصول

في علم الأصول للفخر الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦

تاريخ الكتابة سنة ١٠٠٤

١٠٣٢

محصول الامام فخر رازي

فهرست

[illegible]

تعريف اصول الفقه ما يحتاج اليه مقدمة اصول الفقه من المقدمات تحديد العلم والظن النظر والدليل والامارة

الحكم الشرعي تقسيمه الى الوجوب واخواته تقسيم الفعل الى الحسن والقبيح الاحكام الوضعية

الصحة والبطلان الاداء والقضاء والاعادة العزيمة والرخصة الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع شكر المنعم غير واجب عقلا حكم الاشياء قبل الشرع

ضبط ابواب اصول الفقه تمهيد الكلام الواضع الموضوع ليس لكل معنى لفظ موضوع له الغرض من وضع المفردات [illegible]

[illegible] تقسيم دلالة الالفاظ المطابقة واخواتها تقسيم اللفظ [illegible]

تقسيم اللفظ الى المشترك وغيره مدلول اللفظ اما لفظ او معنى [illegible] المشتق الترادف التأكيد الاشتراك الحقيقة والمجاز

التعارض بين احوال اللفظ تفسير حروف يحتاج اليها الفقيه [illegible]

[illegible]

الامر [illegible] الطلب [illegible] الصيغة [illegible]

[illegible]

[illegible] الامر بعد الحظر [illegible] التكرار [illegible]

[illegible] الواجب المخير [illegible] الواجب الموسع [illegible]

[illegible] هل المباح من التكليف [illegible] المندوب [illegible]

[illegible] خطاب الكفار بالفروع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] اقسام اللفظ العام [illegible]

[illegible] الجمع المنكر [illegible]

[illegible]

[illegible] العام [illegible] التخصيص [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق وتمم بفضلك يا كريم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على المصطفى محمد سيد المرسلين وعلى آله الطاهرين واصحابه الطيبين
قال مولانا الصدر الامام الاجل فخر الملة والدين ناصر الاسلام والمسلمين ملك علماء
الخافقين سلطان الائمة والمحققين الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس
الله روحه ونور ضريحه الكلام في المقدمات وفيه فصول **الفصل الاول** في تفسير
اصول الفقه المركب لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله
يصح ان يقع التركيب فيه فيجب علينا تعريف الاصل والفقه ثم تعريف اصول الفقه اما
الاصل فهو المحتاج اليه واما الفقه فهو في اصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وفي
اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة فان قلت الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما قلت
المجتهد اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما ادى اليه ظنه
فالحكم معلوم قطعا والظن واقع في طريقه وقولنا الاحكام احتراز عن العلم بالذوات
والصفات الحقيقية وقولنا الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف
والعلم بقبح الظلم وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين وقولنا العملية احتراز عن العلم
بكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس
من الفقه لان العلم بها ليس علما بكيفية عمل وقولنا المستدل على اعيانها احترازا عما للمقلد من
العلوم الكثيرة المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية لانه اذا علم ان المفتي افتى بهذا الحكم وعلم
ان ما افتى به المفتي حكم في حقه فهذان العلمان يستلزمان العلم بانه حكم الله تعالى في حقه
ذلك مع انه لا يسمى تلك العلوم فقها لما لم يكن مستدلا على اعيانها وقولنا بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة فان ذلك لا يسمى فقها لان العلم
الضروري حاصل بكونه من دين محمد عم واما اصول الفقه فاعلم ان اضافة اسم المعنى الى المحل
يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف يقال هذا مكتوب
زيد والمفهوم منه ما ذكرنا وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فقولنا مجموع احتراز عن الباب الواحد من اصول
الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس اصول الفقه لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء وقولنا
طرق الفقه يتناول الادلة والامارات وقولنا على سبيل الاجمال اردنا به بيان كون تلك الادلة
ادلة الا ترى انا انما نتكلم في اصول الفقه في بيان ان الاجماع دليل فاما انه وجد الاجماع في هذه

المسئلة



المسئلة فذلك لا يذكر في اصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها اردنا به الشرائط التي معها يصح
الاستدلال بتلك الطرق وقولنا وكيفية حال المستدل بها اردنا به ان الطالب للحكم الشرعي
ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان عالما وجب ان يجتهد فلا جرم وجب في اصول الفقه
ان يبحث عن حال الفتوى والاجتهاد وان كل مجتهد مصيب ام لا **الفصل الثاني** فيما يحتاج
اليه اصول الفقه من المقدمات لما كان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطريق هو الذي
يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم بالمدلول او الى الظن به والمدلول هاهنا هو الحكم الشرعي
وجب علينا تعريف مفهومات هذه الالفاظ اعني العلم والظن والنظر والحكم الشرعي ثم
ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن البرهان وما لم يكن كذلك وجب ان يحال بيانه على العلم
الكلي الناظر في الوجود ولواحقه لان مبادي العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها لزم الدور **الفصل
الثالث** في تحديد العلم والظن هذا الفصل انما يتحقق ببحثين الاول ان حكم الذهن
بامر على امر اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا
يكون وان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون وان كان لموجب فالموجب اما ان يكون حسيا
او عقليا او مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمس ويقرب منه العلم الوجداني
كالالم واللذة وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية او لا بد من شيء
آخر من القضايا فالاول هو البديهيات والثاني النظريات واما ان يكون الموجب مركبا من الحس
والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو المتواترات او من سائر الحواس والعقل وهو التجربيات والحدسيات
واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد واما الجازم غير المطابق فهو الجهل واما الذي لا
يكون جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم
الثاني انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل او الدور في موضوعات متناهية
او غير متناهية وهو يمنع حصول التصور اصلا بل لا بد من تصور غير مكتسب واحق الامور بذلك
ما يجده الانسان من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة ومنها القسم المسمى بالعلم
لان كل احد يدرك بالضرورة المه ولذته ويعلم بالضرورة كونه عالما بهذه الامور ولولا
ان العلم بحقيقة العلم ضروري والا لامتنع ان يكون علمه بكونه عالما بهذه الامور ضروريا
لان التصديق موقوف على التصور وكذا القول في الظن ثم العبارة المحررة ان الظن تغليب
لاحد المجوزين الظاهري التجويز وههنا دقيقة وهي ان التغليب اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد
اما الذي يكون في المعتقد فهو ان يكون الشيء ممكن الوجود والعدم الا ان احد الطرفين اولى به
كالغيم الرطب فان نزول المطر ولا نزوله ممكنان لكن النزول اولى واما الذي يكون في الاعتقاد
فهو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض لكن اعتقاد الوقوع يكون اظهر عنده
من اعتقاد اللاوقوع فظهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني
هو الظن فان كان مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا واما الاول وهو

الاعتقاد

اعتقاد رجحان

اعتقاد رجحان الوقوع فان كان مطابقا للمعتقد كان علما او تقليدا على التفصيل المتقدم والا كان
جهلا والله اعلم **الفصل الرابع** في النظر والدليل والامارة اما النظر فهو ترتيب تصديقات
في الذهن ليتوصل بها الى تصديق آخر والمراد بالتصديق اسناد الذهن امرا الى امر بالنفي او بالاثبات
اسنادا جازما او ظاهرا ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد ثم تلك التصديقات المطابقة اما ان تكون باسرها علوما
فيكون اللازم عنها ايضا علما واما ان تكون باسرها ظنونا فيكون اللازم ظنا واما ان يكون بعضها [بعضها علوما]
ظنونا فيكون اللازم ايضا ظنا لان حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات فاذا كان
بعضها ظنيا كانت النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على الظن ظن فالنتيجة ظنية لا محالة
واما الدليل فهو الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والامارة هي التي يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيها الى الظن **الفصل الخامس** في الحكم الشرعي **قال** اصحابنا انه الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير اما الاقتضاء فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم
او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة
**فان قيل** هذا التعريف فاسد من وجوه احدها ان حكم الله تعالى على هذا التقدير خطابه
وخطابه تعالى كلامه وكلامه عندكم قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهذا
باطل من ثلثة اوجه الاول ان الحل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك
نقول هذا الوطي حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون قديمة الثاني انه يقال
هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك وهذا يشعر بحدوث هذه الاحكام الثالث انا نقول
المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين ولما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما
فثبت ان الحكم يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون نفس الخطاب وثانيها ان بعض
الاحكام خارج عن هذا الحد وهو كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا او فاسدا وثالثها ان الحكم
الشرعي قد يوجد في غير المكلف وذلك كحصول الاتلاف من الصبي سببا لوجوب الضمان وجعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة ورابعها انك ادخلت كلمة او في الحد وهو غير جائز لانها للترديد والحد
للايضاح وبينهما منافاة **والجواب** قوله الحل والحرمة من صفات الافعال قلنا لا نسلم فانه عندنا
لا معنى لكون الفعل حلالا الا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فاعله ولا معنى لكونه حراما الا
كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول
من القول صفة ولا يحصل للمعدوم صفة ثبوتية بكونه مذكورا او مخبرا عنه او مسمى بالاسم المخصوص قوله
انا نقول هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تكن حلالا له قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل
الفلاني في وطيها حين وجوده فكان الحكم قديما ومتعلقه محدثا قوله الحكم يعلل بالاسباب قلنا
المراد من السبب عندنا المعرف لا الموجب قوله هذا التحديد يخرج عنه كون الشيء سببا وشرطا وصحيحا
وفاسدا قلنا المراد من كون الدلوك سببا انا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة

٣

فلا معنى لهذه السببية الا الايجاب واذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشارع اذن له في
الانتفاع به ولا معنى لذلك الا الاباحة قوله هذا الحد يخرج عنه اتلاف الصبي ودلوك الشمس
قلنا معنى قولنا الاتلاف من الصبي سبب لوجوب الضمان ان الولي مكلف باخراج الضمان من ماله والرجل
مكلف بالصلوة عند الدلوك قوله كلمة او للترديد قلنا مرادنا ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه
كان حكما وما لا فلا **الفصل السادس** في تقسيم الاحكام الشرعية وهو من وجوه **التقسيم الاول**
خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما او لا يكون كذلك فان كان جازما فاما ان
يكون طلب الفعل وهو الايجاب او طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكونا
على السوية وهو الاباحة او يترجح جانب الوجود وهو الندب او جانب العدم وهو الكراهة فاقسام الاحكام
الشرعية هي هذه الخمسة وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر الان حدودها واسمائها
اما الواجب فالذي اختاره القاضي ابو بكر انه الذي يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا يذم تاركه
خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا
يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان ينبغي ان لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف
العقاب على تركه لان الذي يشك في وجوبه وحرمته فهو يخاف من العقاب على فعله مع انه غير واجب وقولنا
شرعا اشارة الى ما ذهبنا اليه من ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه
الواجب المخير لانه يذم على تركه اذا تركه مع بدله ايضا والواجب الموسع لانه يذم على تركه اذا تركه في كل الوقت
والواجب على الكفاية لانه يذم على تركه اذا تركه الكل **فان قلت** هذا الحد يدخل فيه السنة فان الفقهاء قالوا ان اهل
المحلة لو اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار فانهم يحاربون بالسلاح **قلت** سبيل الجواب ان [illegible]
فالمراد [illegible] وفرق بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب
بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فلما ثبت هذا التغاير خصصنا اسم
الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم من حاله ان الله تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه
بدليل ظني فهو الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق ضعيف
لان الفرض هو المقدر لا انه هو الذي ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت
كونه ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا
اما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا وله اسماء كثيرة احدها انه معصية [illegible] والعرف ويفيد انه فعل
ما نهي عنه وقالت المعتزلة انه الفعل الذي كرهه الله تعالى والكلام فيه مبني على مسألة خلق الافعال
وارادة الكائنات وثانيها انه محرم وهو قريب من المحظور وثالثها انه ذنب وهو الذي يتوقع عليه العقوبة
والمؤاخذة ولذلك لا توصف افعال البهائم والاطفال بالذنب وربما يوصف فعل المراهق به للمقاربة الا انه على بعد
ورابعها انه مزجور عنه ومتوعد عليه ومنهي عنه والمراد ان الله تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها
انه قبيح وسياق الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما المباح فهو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر في فعله وتركه ولا نفع

في الآخرة وأمّا الأسماء فالمباح يقال له الحلال والطلق وقد يوصف الفعل بأن الاقدام عليه مباح
وإن كان تركه محظورا كوصف دم المرتد بأنه مباح ومعناه أنه لا ضرر على من أراقه وإن كان الإمام ملوما
بترك إراقته وأمّا المندوب فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزا وأسماؤه
الفقهاء منها انه مرجح الاول الاستدلال بدلالته على استحبابه بالطاعة وزهد فيها فان التقرير لينتقض
من هذا الباب وثانيها أنه في نظر الشرع احترازا عن الأكل قبل ورود الشرع فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة
لكن ذلك الرجحان لما لم يكن مستفادا من الشرع لم يجز أن يسمّى مندوبا وأمّا الأسماء فلمعرفها أنه مرغب فيه لما أنه
قد رغب المكلف على فعله بالثواب وثانيها أنه مستحب ومعناه في العرف أن الله تعالى قد أحبه وثالثها أنه نفل ومعناه
الزيادة ولحسن لان الانسان يفعله من غير حتم ورابعها أنه تطوع ومعناه أن المكلف انقاد لله تعالى فيه مع أنه
قربة من غير حتم وخامسها أنه سنة وتقيد في العرف أنها غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف
بالمندوب بدليل أنه يقال هذا الفعل واجب أو سنة ومنهم من قال لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل
يتناول كل ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أو بإدامته فعله لأن السنة مأخوذة من الإدامة ولذلك يقال
الختان من السنة ولا يراد به أنه غير واجب وسادسها أنه إحسان وذلك إذا كان نفعا موصلا إلى الغير مع القصد
إلى نفعه وأمّا المكروه فيقال بالاشتراك على أمور ثلاثة أحدها ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي أشعر
فاعله أن تركه خير من فعله وإن لم يكن على فعله عقاب وثانيها المحظور وكثيرا ما يقول الشافعي أكره كذا ويريد به
التحريم وثالثها ترك الأولى كترك صلاة الضحى ويسمّى ذلك مكروها لا لنهي ورد عن الترك بل لكثرة الفضل
في فعلها التقسيم الثاني الفعل إمّا أن يكون حسنا أو قبيحا وتحقيق الكلام فيه أن الإنسان إمّا أن يصدر
عنه فعله وليس هو على حالة تكليف وإمّا أن يكون على حالة تكليف فالأول كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل
وهذه الأفعال لا تستوجب مدحا ولا ذمّا ولا مدح وإن كان قد يتعلق بها وجوب الضمان والأرش في مال الصبي
لحق الجاني عليه والثاني ضربان لأن القادر عليه المتمكن من العلم بحاله إن كان له فعله فهو الحسن وإن لم يكن فهو
القبيح قال أبو الحسين القبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ومعنى قولنا ليس له أن يفعله
معقول لا يحتاج إلى تفسير ويتبع ذلك أنه يستحق الذم بفعله ويحدّ أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق
الذم وأمّا لفظ الحسن فغير واضح بالكشف عن المقصود أمّا الأول فنقول ما الذي أردت بقولك
ليس له أن يفعله فإنه يقال للعاجز عن الفعل ليس له أن يفعله ويقال للقادر على الفعل إذا كان ممنوعا منه حسّا
إنه ليس له أن يفعله ويقال للقادر إذا كان شديد النفرة عن الفعل طبعا إنه ليس له أن يفعله وقد يقال للقادر
إذا زجره الشرع عنه إنه ليس له أن يفعله والتفسيران الأولان غير مرادين لأن المحال أن التفسير مراد أيضا لأن الفعل
قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه كالعكس والرابع أيضا غير مراد لأنه يصير القبح مفسرا بالمنع الشرعي
فإن قلت المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الأربع من معنى المنع قلت لا نسلم أن هذه
المفهومات الأربع مشتركة في مفهوم واحد وذلك لأن المفهوم الأول معناه أنه لا قدرة له على الفعل
وهذا إشارة إلى العدم والمفهوم الرابع معناه أنه يعاقب عليه وهذا إشارة إلى الوجود ونحن لا نجد بينهما قدرا
مشتركا والتقدير له ظاهر وبتقدير ذلك أنه يستحق الذم بفعله قلنا المتأخرون فسّروا القبح بأنه الذي يستحق الذم بفعله

وحينئذ تفسير الاستحقاق والذم أمّا الاستحقاق فقد يقال الأثر يستحق المؤثر على معنى أنه مفتقر إليه لذاته
ويقال المالك يستحق الانتفاع بملكه على معنى أنه يحسن منه ذلك الانتفاع والأول ظاهر الفساد والثاني يقتضي
تفسير الاستحقاق بالحسن مع أنه فسّر الحسن بالاستحقاق حيث قال الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذم فيلزم
الدور وإن أراد بالاستحقاق معنى ثالثا فلا بد من بيانه وأمّا الذم فقالوا إنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك
فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فنقول إن عنيت بالاتضاع ما تنفر عنه طبع الإنسان ولا يلائمه فهذا معقول
لكن يلزم عليه أن لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله تعالى لما أن النفرة الطبيعية عليه ممتنعة وإن عنيت به أمرا آخر
فلا بد من بيانه واعلم أن هذه الإشكالات كثيرة واردة على قولنا إنا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون
منهيا عنه شرعا وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال العبيد والمكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال
الساهي والنائم والبهائم وهذا أولى مما قال أبو الحسين الحسن ما كان سائغا وما فيه شرعا لأنه يلزم عليه أن لا يكون
أفعال الله تعالى حسنا ولو قلت الحسن هو الذي يصح من فاعله أن يعلم كونه غير ممنوع عنه شرعا خرج
عنه فعل النائم والساهي والبهيمة ويدخل فيه فعل الله تعالى لأن وجود ذلك العلم لا ينافي صحته
التقسيم الثالث قالوا خطاب الله تعالى كما قد يرد بالاقتضاء أو التخيير فقد يرد أيضا بجعل الشيء سببا
وشرطا ومانعا فلله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد
لأن الزنا لا يوجب الحد لعينه وذاته بل بجعل الشرع ولقائل أن يقول إن كان المراد من جعل الشرع الزنا
موجبا للحد هو أنه قال متى زنا فاعلم أني أوجبت عليه الحد فهو حق لكن يرجع حاصله
إلى أن الزنا معرف لحصول الحكم وإن كان المراد أن الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهذا باطل لثلاثة
أوجه الأول أن حكم الله تعالى كلامه وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالمحدث الثاني أن الشرع لما جعل
الزنا مؤثرا في وجوب هذا الحد فمعنى هذا الجعل أن يثبت حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل أو ما
بقيت فإن بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت مؤثرة فبعد هذا الجعل وجب أن لا تصير
مؤثرة وإن لم تبق تلك الحقيقة كان هذا إعداما لتلك الحقيقة والشيء بعد عدمه يستحيل أن يكون
موجبا الثالث أن الشرع إذا جعل الزنا علة فإن لم يصدر عنه عند ذلك الجعل أمر البتة استحال أن يقال
إنه جعله علة للحد لأن ذلك كذب والكذب على الشرع محال وإن صدر عنه أمر فذلك الأمر إما أن يكون
هو الحكم أو ما يوجب الحكم أو لا الحكم ولا ما يوجبه فإن كان الأول كان المؤثر في ذلك الحكم هو
الشرع لا ذلك السبب وإن كان الثاني كان المؤثر في ذلك الحكم وصفا حقيقيا وهذا هو قول المعتزلة
في الحسن والقبح وسنبطله إن شاء الله تعالى وإن كان الثالث فهو محال لأن الشرع لما أثر في شيء غير الحكم
وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلا التقسيم الرابع الحكم قد يكون
حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان والصحة قد تطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى أمّا في العبادات
فالمتكلمون يريدون بصحتها كونها موافقة للشريعة سواء وجب القضاء أو لم يجب والفقهاء يريدون
بها سقوط القضاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في عرف المتكلمين لأنها موافقة للأمر المتوجه
عليه والقضاء واجب إذا تبين حدثه وفاسدة عند الفقهاء لأنها لا تسقط القضاء وأمّا في العقود فالمراد

من كون السبب صحيحا ترتب اثره عليه واما الباطل فهو الذي لا يترتب اثره عليه واما الفاسد
فهو مرادف للباطل عند اصحابنا والحنفية جعلوه قسما متوسطا بين الصحيح والباطل وزعموا
انه الذي يكون منعقدا باصله ولا يكون مشروعا بوصفه كعقد الربوا فانه مشروع من حيث
انه بيع وممنوع عنه من حيث يشتمل على الزيادة والكلام في هذه المسئلة مذكور في الخلافيات
ولو ثبت هذا القسم لم ينازعه في تخصيص اسم الفاسد به ويقرب من هذا الباب البحث عن
قولنا في العبادة انها مجزية ام لا واعلم ان الفعل انما يوصف بكونه مجزيا اذا كان بحيث يمكن
وقوعه بحيث يترتب عليه حكمه ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه كالصلوة
والطهارة والصوم والحج اما الذي لا يقع الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال
فيه انه مجزي وغير مجزي اذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط
التعبد به وانما يكون كذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع
التعبد به ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء وهو باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض
شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا مع سقوط القضاء ولان القضاء انما يجب بامر متجدد على ما سياتي
ان شاء الله تعالى ولانا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزيا فوجب قضاؤه والعلة مغايرة
للمعلول القسم الخامس العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة فالواجب اذا ادي في وقته
يسمى اداء واذا ادي بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل
ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم
لفعل مثل ما فات وقته المحدود ولهما بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم
يشتغل به مات فيهما او اخره عصى فلو اخره وعاش ثم اشتغل به قال القاضي ابو بكر هذا قضاء
لانه تعين وقته بسبب غلبة الظن وما اوقعه فيه وقال الغزالي هذا اداء لانه لما انكشف
خلاف ما ظن زال الحكم فصار كما لو علم انه يعيش الثاني الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد
سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ما وجب الاداء فترك
واتى بمثله خارج الوقت فكان قضاء وهو كمن ترك الصلوة عمدا في وقتها ثم اتى بها خارج الوقت
وثانيهما لا يجب الاداء وهو ايضا قسمان احدهما وهو ان يكون المكلف بحيث لا يصح منه الاداء
والثاني ان يصح ذلك منه واما الذي لا يصح منه الاداء فاما ان يمتنع ذلك عقلا كالنايم والمغمى عليه
فانه يمتنع عقلا صدور فعل الصلوة منه واما ان يمتنع ذلك منه شرعا كالحايض وانه لا يصح
منها فعل الصوم الا انه لما وجد في حقها سبب الوجوب وان لم يوجد الوجوب سمي الاتيان
بذلك الفعل خارج الوقت قضاء واما الذي يصح ذلك الفعل منه مع انه لم يجب عليه الفعل فالمقتضي
لسقوط الوجوب قد يكون من جهته كالمسافر فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم وقد يكون
من الله تعالى كالمريض فان المرض من الله تعالى وقد اسقط وجوب الصوم ففي جميع هذه المواضع
اسم القضاء انما جا لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب لا لانه وجد وجوب الفعل

قد يكون عن

فان الوجوب متحقق فيهم ويتعذر بتركهم

فلم



كما يقوله بعض من لا يعرف من الفقها لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل تحقق الوجوب
مع جواز الترك القسم السادس الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة
وذلك لان ما جاز فعله اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك فالاول الرخصة والثاني
العزيمة فما اباحه الله تعالى في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة و
سقوط صوم رمضان عن المسافر رخصة ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا
كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع وقد لا يكون واجبا كالافطار والقصر في السفر وترك
كلمة الكفر عند الاكراه وما تكلمنا في الحكم الشرعي واقسامه فلنبين انه ثابت بالعقل او بالشرع
الفصل الرابع في ان حسن الاشيا وقبحها لا يثبت الا بالشرع الحسن والقبح قد يعنى
بهما كون الشي ملايما للطبع ومنافرا وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد بهما كون
الشي صفة كمال او صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع ايضا في كونهما عقليين
بهذا التفسير انما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فعندنا ان ذلك لا يثبت الا
بالشرع وعند المعتزلة ليس كذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم
قالوا وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل اما الذي يستقل فقد يعلمه العقل
ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلمه نظرا كالعلم بحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع والذي لا يستقل العقل بمعرفته فكحسن صوم اليوم الاخر من
رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد
به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لاجله حسن وقبح لامتنع ورود الشرع به لنا
ان دخول هذه القبايح في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين
فالقول بالقبح العقلي باطل بيان الاول ان فاعل القبيح اما ان يكون متمكنا من الترك او لا يكون فان
لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التارك
على مرجح او لا يتوقف فان توقف فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من غيره او لا منه ولا من
غيره اما القسم الاول وهو ان يكون من العبد فمحال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل
واما القسم الثاني وهو ان يكون من غير العبد فنقول عند حصول ذلك اما ان يجب وقوع الاثر
او لا يجب فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع و
عند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن العبد متمكنا في شي
من الاحوال من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب فعند حصول هذا المرجح لا
يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه اخرى فترجح جانب الوجود على جانب العدم اما ان يتوقف على
انضمام مرجح اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وكنا قد فرضناه مرجحا
تاما هذا خلف وايضا فالكلام في هذه الضميمة كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما ان لا
يتوقف على انضمام قيد اليه فمع ذلك المرجح تارة يوجد الاثر وتارة لا يوجد ثم لم يكن رجحان جانب الوجود على

المرجح

جانب العدم موقوفا على قصد مرجح حينئذ ولا على رجحان البتة واذا بطل القسم الاول وقد ابطلناه فح يكون
دخول الفعل في الوجود اتفاقيا لا اختياريا فقد ثبت الاتفاق **واما القسم الثالث** وهو ان يكون
حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فح يكون واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا واما ان قلنا ان المتمكن
من الفعل يتمكن من الترك لكن لا يتوقف رجحان الفاعلية على مرجح فعلى هذا التقدير يكون رجحان الفاعلية على
التاركية اتفاقيا ايضا لان تلك القادرية لما كانت نسبتها الى الامرين على السوية ثم انه حصلت الفاعلية في
احد الوقتين دون التاركية من غير مرجح البتة كان رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقيا **فان قلت**
لم لا يجوز ان يقال القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح **قلت** هل تقول ترجيح مفهوم زايد
على كونه قادرا او ليس له مفهوم زايد عليه فان كان له مفهوم زايد على كونه قادرا كان ذلك قولا باثبات
رجحان الفاعلية على التاركية لا يكون الا عند انضمام قيد آخر الى القادرية فيصير هذا هو القسم الاول الذي تكلمنا
وان لم يكن له مفهوم زايد لم يبق لقولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح معنى الا ان صفة القادر
مستمرة في الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يكون ذلك القادر
قد رجح او قصد ايقاعه وهذا بعينه قول بالاتفاق الا ان ذلك تبين بهذا البرهان القاطع ان دخول القبايح في الوجود
اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق واذا ثبت ذلك امتنع القول بالقبح العقلي بالاتفاق
اما على قولنا فظاهر واما عند الخصم فلانه لا يجوز ورود التكليف بذلك فضلا عن ان يقال انه حسن معلوم
ببديهة العقل فثبت بما ذكرنا ان القول بالقبح العقلي باطل اما الخصم فقد ادعى العلم الضروري بقبح الظلم
والكذب والجهل وبحسن الانصاف والصدق والعلم ثم قالوا هذا العلم غير مستفاد من الشرع لان البراهمة
مع انكارهم الشرايع عالمون بهذه الاشيا ثم زعموا بعد ذلك ان المقتضي لقبح الظلم مثلا هو كونه ظلما
لانا عند العلم بكونه ظلما نعلم قبحه وان لم نعلم شيا اخر وعند الغفلة عن كونه ظلما لا نعلم قبحه و
ان علمنا ساير الاشيا فثبت ان المقتضي لقبحه ليس الا هذا الوجه ومنهم من حاول الاستدلال
بامور احدها ان الفعل الذي حكم فيه الوجوب مثلا لو لم يختص بالاجله استحق ثبوت
ذلك الحكم والا لكان تخصيصه بالوجوب دون ساير الاحكام ودون ساير الافعال ترجيحا
لاحد طرفي الجايز على الاخر لا لمرجح وثانيها انه لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع بالفعل لحسن
من الله تعالى كل شي ولو حسن كل شي لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه
ذلك لما امكننا ان نميز بين النبي والمتنبي وذلك يفضي الى بطلان الشرايع وثالثها لو حسن
من الله تعالى كل شي لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده **فان قلت**
الكلام الازلي يستحيل ان يكون كذبا **قلت** هب ان الامر كذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
هذه الكلمات التي نسمعها مخالفة لما عليه شي في نفسه وحينئذ يعود الاشكال ورابعها
ان العاقل اذا قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت ايضا دينارا واستوى الصدق
والكذب في جميع الامور الا في كونه صدقا وكذبا فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار الصدق
ولولا ان الصدق لكونه صدقا حسن والا لما كان كذلك وخامسها ان الحسن والقبح لو لم

[margin: على التاركية]
[margin: اعطيناك]

يكونا



يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال ان يعلما عند ورود الشرع بهما لانه اذا لم يكونا معلومين قبل ذلك فعند
ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقل السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب ان يكونا معلومين
قبل ورود الشرع **والجواب** عن دعوى الضرورة انها مسلمة لكن لا في محل النزاع فان كل ما كان
ملايما للطبع حكموا بحسنه وما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه فهذا القدر مسلم فان ادعيتم امرا زايدا
عليه فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدلالة على التصديق به فان كل غير مساعد عليه فضلا عن ادعا
العلم الضروري فيه **فان قلت** الظلم ملايم لطبع الظالم ومع ذلك فانه يجد في صريح العقل قبحه ولان
من خاطب الجماد بالامر والنهي فانه لا ينفر عنه طبعه مع ان قبحه معلوم بالضرورة ولان من انشا
قصيدة غراء في شتم الملائكة والانبياء وكتبها بخط حسن وقراها بصوت طيب حزين فانه يميل الطبع
اليه وينفر العقل عنه فعلمنا ان نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع **قلت** الجواب عن الاول ان الظالم
لا يميل طبعه الى الظلم لانه لو حكم بحسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه فالنفرة عن الظلم متمكنة في
طبع الظالم والمظلوم الا انه انما رغب فيه لغرض يختص به وهو اخذ المال منه والحكم بحسن الاحسان
انما كان لان الحكم بحسنه قد يفضي الى وقوعه وهو ملايم طبع كل احد والحكم بقبح الكذب انما كان لانه
على خلاف مصلحة العالم وبحسن الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم وبحسن انقاذ الغريق لانه
يتضمن حسن الذكر وان لم يوجد ذلك فلان من شاهد شخصا من ابنا جنسه في الالم تالم قلبه فانقاذه
منه يستلزم دفع ذلك الالم عن القلب وذلك مما يميل الطبع اليه واما مخاطبة الجماد فلا نسلم ان
استقباحها يجري مجرى استقباح الظلم والقدر الذي فيه من الاستقباح انما كان لاتفاق اهل العلم
على ان الانسان لا يجب ان يشتغل الا بما يفيده فايدة اما عاجلة او آجلة واما القصيدة المشتملة على
الشتم فانما تستقبح لا نفرة بها الى معايبة ارباب الفضايل بالشتم والاستخفاف وهو على منافاة مصلحة العالم
فظهر ان المرجع في هذه الاشيا الى ملايمة الطبع ومنافرته ونحن قد ساعدنا على ان الحسن والقبح
بهذا المعنى معلوم بالعقل والنزاع في غيره سلمنا تحقق الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم
هو كونه ظلما فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبحه امرا اخر قوله العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه ظلما وجودا
وعدما قلنا لم قلت ان الدوران دليل العلية وما الدليل عليه ثم هو منقوض بالمضافات فان العلم بكل
واحد من المضافين دائر مع العلم بالاخر وجودا وعدما مع انه يمتنع كون واحد منهما علة للاخر وتمام تقرير
هذا السوال سياتي ان شا الله تعالى في كتاب القياس سلمنا ان الذي ذكرتم يقتضي ان يكون قبح الظلم
لكونه ظلما لكن معنا ما يدل على فساده وهو ان المفهوم من الظلم اضرار غير مستحق فكونه غير مستحق قيد
عدمي والقيد العدمي لا يصلح ان يكون علة للحكم الثبوتي ولا ان يكون جزء العلة اذ لو جاز استناد الامر
الثبوتي الى الامر العدمي لجاز استناد خلق العالم الى موثر عدمي فح ينسد علينا باب معرفة كونه
تعالى موجودا ولان العدم نفي محض فيستحيل ان يكون موثرا **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون العدم شرطا
لتاثير العلة في المعلول **قلت** لانا اذا فرضنا هذا العدم لم تكن العلة موثرة في المعلول وعند حصوله
تصير موثرة فيه فيكون العلة بحيث تستلزم المعلول ويستعقبه امر حدث مع حدوث هذا العدم

ولابد له بسبب اخر سواه فوجب تعليله به فيعود الامر الى تعليل الامر الثبوتي بالامر العدمي و
هو محال **الجواب** عما احتجوا به اولا ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر ان افتقر الى المرجح نوقض
رجحان فاعلية العبد على تاركيته على مرجح غير صادر منه والا وقع التسلسل ويكون رجحان الفاعلية
على التاركية عند حصول ذلك المرجح واجبا والا لزم الرجحان لا لمرجح واذا كان كذلك لزم الجبر و
ويلزم من لزوم الجبر القطع ببطلان القبح العقلي وان لم يفتقر الرجحان الى المرجح اصلا فقد
اندفعت هذه الشبهة بالكلية **والجواب** عما احتجوا به ثانيا ان الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني
على مقامين احدهما ان الله تعالى انما خلق المعجز لاجل التصديق والثاني ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق والقول بالحسن والقبح انما ينفع في المقام الثاني لا في المقام الاول فلم قلتم ان الله تعالى ما
خلق هذا الفعل الا لغرض التصديق وتحقيقه انه لو توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر واذا لزم
الجبر لزم بطلان القبح العقلي ولو لم يتوقف على المرجح جاز ان يقال بان الله خلق ذلك المعجز لا
لغرض اصلا ولو كان ذلك لغرض فلم قلتم انه لا غرض سوى التصديق **فان قلت** القول بالقبح
العقلي يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم ان المقصود منه التصديق
ولو كان المدعي كاذبا لكان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه قبيح والله لا يفعل القبيح **قلت** لم قلت
ان الفعل الذي يوهم القبيح ولم يكن موجبا له قبيح وذلك ان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى
يحتمل ان يكون للتصديق وان يكون لغيره فلو حمل على التصديق لكان التقصير من المكلف حيث قطع لا في
موضع القطع وهذا كانزال المتشابهات في القران فانه يوهم القبيح لكنه لما احتمل ساير الوجوه لم يقبح
شيء منها من الله تعالى فثبت ان الالزام الذي اوردوه علينا في احدى المقدمتين فهو وارد عليهم
في المقدمة الاخرى وكل ما جعلوه جوابا عنه في تقرير احدى المقدمتين فهو جوابنا في تقرير المقدمة
الاخرى **والجواب** عما ذكروه ثالثا انه وارد عليهم ايضا لان الكذب قد يكون حسنا وذلك في صورتين
احدهما ان الكافر اذا قصد قتل النبي واختفى النبي في دار انسان وجاء الكافر وسال صاحب الدار
عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه لو اخبره عن مكان ذلك النبي او سكت واشتغل بالتعريض لقتله
قطعا فههنا الصدق قبيح والكذب حسن وثانيهما ان من توعد غيره ظلما وقال اني ساقتلك غدا و
شك انه متى لم يفعل ذلك صار ذلك الخبر كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك هذه الاشياء قبيحا فيكون
فعلها حسنا لا محالة وذلك باطل بالاتفاق **فان قلت** الجواب عن الصورة الاولى من وجهين الاول ان لا نسلم
انه يحسن الكذب هناك ويقبح الصدق الا لو وجب ان يات فيه بالمعاريض وان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب سلمنا انه يحسن ذلك ولكن كونه كذبا يقتضي القبح والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع الا ان الاصل
حصول الحكم عند حصول العلة وهذا هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية **قلت** الجواب عن الاول
ان الخبر انما يصير من باب المعاريض بانضمام امر وتاويل الظاهر عليه اما بزيادة او نقصان او تقييد مطلق
او تخصيص عام مع انه لا ينبه السامع على انه نوى ذلك لانه لو نبهه عليه لما حصل المقصود واذا
جوز ذلك حسن ذلك لمصلحة تقتضي ذلك لم يمكننا اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره الا اذا عرفنا انه



لم يوجد هناك مصلحة تقتضي صرفها عن الظواهر وذلك لا سبيل اليه الا بان يقال لا غرض في هذه المعارض
لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء الثاني ان تخلف الاثر العقلي عن المؤثر العقلي محال والا
لكان عدم المانع جزءا من العلة وهو محال على ما بيناه لكن الالزام عايد عليكم لانكم لما جوزتم في الجملة
تخلف الحكم عن المؤثر لمانع جاز في كل خبر كاذب ان لا يكون قبيحا لاجل انه وجد مانع يمنع من قبحه ومع
لا يحصل القطع بكونه قبيحا بل غاية ما في الباب ان يحصل الظن بقبحه فقط **والجواب** عما ذكروه رابعا
انه انما ترجح الصدق على الكذب في تلك الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب وحسن
الصدق لان نظام العالم لا يحصل الا بذلك والانسان لما نشا على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم
ترجح الصدق عنده على الكذب **فان قلت** انا افرض نفسي خالية عن الالف والعادة والمذهب
والاعتقاد ثم اعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية فاجدها جازمة بترجيح الصدق
على الكذب **قلت** هب انك فرضت نفسك خالية عن هذه العوارض لكن فرض الخلو عن العوارض
لا يوجب حصول الخلو عن العوارض بل لو خلقت اولا خاليا عن هذه العوارض ففي ذلك الوقت لا ادري
هل كنت احكم بذلك ام لا **والجواب** عما ذكروه خامسا ان عندنا الموقوف على الشرع ليس هو تصور
الحسن والقبح فاني قبل الشرع اتصور ماهية ترتب الذم والعقاب على الفعل وعدم هذا الترتيب فتصور
الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع انما الموقوف على الشرع هو التصديق به فاين احدهما عن الاخر
وقد جرت عادة اصحابنا بان يجعلوا بعد هذه المسألة مسئلتين اخريين احدهما في ان شكر المنعم
لا يجب عقلا والثانية في انه لا حكم قبل ورود الشرع **واعلم** انا متى بينا فساد القول بالقبح والحسن
العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين
ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين والله اعلم **الفصل**
**الثامن** في ان شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا لنا النص والمعقول
اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما المعقول فهو انه لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة
والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل انما قلنا انه لا يجوز ان يكون لفائدة لان تلك الفائدة
اما ان يكون عايدة الى المشكور او الى غيره والاول باطل لان الله تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع
المضار والثاني باطل لان الفايدة العايدة الى الغير اما جلب المنفعة او دفع المضرة لا جائز ان يكون
ذلك جلب المنفعة لثلثة اوجه الاول ان جلب المنفعة غير واجب في العقل فما يفضي اليه اولى
ان لا يجب الثاني انه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع لان الشكر لما كان واجبا فاداء الواجب لا يقتضي
شيئا اخر الثالث ان الله تعالى قادر على ايصال كل المنافع بدون فعل الشكر فيكون توسط هذا الشكر
غير واجب عقلا ولا جائز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع مضرة عاجلة وهو باطل لان الاشتغال
بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دفعا للمضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة اجلة وهو باطل لان القطع
بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يمكن اذا كان المشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران فاما من كان منزها

عنهما استوى الشكر والكفران بالنسبة اليه فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر بل احتمال
العقاب على الشكر قائم من وجوه احدها ان الشاكر للمشكور رفا قدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز وثانيها ان العبد اذا حاول مجازاة المولى على انعامه عليه استحق
التاديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة فوجب ان لا يجوز وثالثها ان من اعطاه الملك العظيم
كسرة من الخبز او قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها استحق
التاديب وكل نعم الدنيا بالقياس الى خزائن الله تعالى اقل من تلك الكسرة الى خزائن ذلك الملك فلعل
الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره ورابعها لعله لا يلتفت الى الشكر اللائق فاتى بغير اللائق فيستحق العقاب
وانما قلنا انه لا يمكن ان يجب لا لفايدة لوجهين الاول ان ذلك عبث وانه قبيح الثاني ان المعقول من
الوجوب ترتب الذم او العقاب على الترك واذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء لو كان لاجل شيء اخر لزم
التسلسل فثبت انه لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب لنفس كونه شكرا
كما ان دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر ولان العقلاء يعلمون وجوبه عند ما يعلمون
كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا جهة اخرى من جهات الوجوب نزلنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان
يقال وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف وذلك لانا نجوز ان يكون خالقه طلب منه الشكر
على ما انعم به عليه فلو لم يقدم على الشكر كان مستوجبا للذم والعقاب فيبقى في الباب ان يقال
كما يجوز هذا يجوز ان يكون ايضا قد منعه من الشكر لتلك الوجوه الاربعة المذكورة في الاستدلال
لكن الظن الاول اغلب لان المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر احسن حالا من المعرض عن الخدمة
والمتغافل من الشكر واما تمثيل نعمة الله بكسرة الخبز فليس بجيد لان خلقه للعبيد واحياءهم واقدارهم
وما منحه من كمال العقل وتمكينه من انواع النعم اعظم من جميع خزاين ملوك الدنيا ثم ما الرحيم به بعيد
تمام هذه النعم من بعثة الرسل اليهم وانزال كتبه عليهم وقد صرح داود وسليمان عليهما السلام
بالشكر في قوله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين والعبد يجب اذا كان الله تعالى
قادرا على اضعاف ما منح عبيده من النعم ان يستحقر ما منحه اياهم كما ان الملك اذا اعطى
قناطير ذهب فانه لا يستحقر ذلك لاجل ان خزانته مشتملة على اضعاف مضاعفة على ما اعطى
سلمنا ان [illegible] وجوبه ليس لفايدة زايدة فلم لا يجوز ذلك قوله انه عبث والعبث قبيح قلنا انكم
تنكرون القبح العقلي فكيف تستمسكون به في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب ان لا يجب الشكر عقلا لكنه
يوجب ايضا ان لا يجب شرعا وانه يقال انه تعالى لو اوجبه لاوجبه اما لفائدة او لا لفائدة الى اخر
التقسيم ولما كان ذلك بالاتفاق باطلا فكذا ما ذكرتموه سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض
بوجوه الاول ان وجوب شكر النعم مقرر في بداية العقول ولما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه
قادحا الثاني هو ان من وصل الى طريقين وكان احدهما آمنا والاخر مخوفا فان العقل يقتضي
سلوك الطريق الآمن دون المخوف وههنا الاشتغال بالشكر طريق آمن والاعراض عنه مخوف

فكان



فكان الاشتغال بالشكر اولى الثالث انه لو لم يجب الشكر في العقول لم يجب طلب معرفة الله تعالى
ايضا لانه لا فرق في العقل بين البابين ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقل لزم افحام الانبياء
لانهم اذا اظهروا المعجزة وقالوا للمدعوين لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا استقر
الشرع الا بنظرنا في معجزتكم فاذا لم ننظر في معجزتكم لم نعرف وجوب ذلك علينا وذلك يقتضي
افحام الانبياء الجواب قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا قلنا لو وجب الشكر
لوجب اما لفائدة او لا لفائدة لانه دايرة بين النفي والاثبات لا يحتمل الثالث البتة وايضا فقولكم انه
يجب لكونه شكرا معناه ان كونه شكرا يقتضي ترتب الذم او العقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرنا
ولا يكون هذا قادحا فيما ذكرناه قوله انما وجب عليه دفعا لضرر الخوف قلنا قد بينا ان الخوف حاصل
في فعل الشكر كما انه حاصل في تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان الابقاء على الترك بحكم الاستصحاب
اولى فان لم يثبت اولوية الترك فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل قوله الاشتغال بالخدمة
اولى قلنا هذا في حق من يفرح بالخدمة ويتأذى بالاعراض فاما في حق من لا يجوز الفرح ولا الغم عليه
فمحال وايضا فمثل هذه التراجيح لا يفيد الا الظن قوله لا يجوز تشبيه نعمة الله بكسرة الخبز قلنا التشبيه
واقع في النسبة لا في المقدار وحينئذ لا شك انه يجب نعم الدنيا بالاضافة الى خزائن الله تعالى اقل من الكسرة
بالاضافة الى خزائن ملوك الدنيا قوله الحكم بكون العبث قبيحا لا يصح الا مع القول بالقبح العقلي وانت
لا تقول به قلنا قد ذكرنا ان اصحابنا انما تكلموا في هذه المسئلة بعد تسليم القبح العقلي ليبينوا ان كلام المعتزلة
ساقط في هذا الفرع مع تسليم ذلك الاصل واذا كان المقصود ذلك لم يكن ما قالوه قدحا في كلامنا قوله
هذا يقتضي ان لا يحسن ايجاب الشكر من الله قلنا غرضنا من الدليل الذي ذكرناه بيان انه لو صح التحسين
والتقبيح العقلي لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا سمعا وقد ثبت لنا ذلك بقي ان يقال فانتم
كيف اوجبتموه شرعا قلنا لان من مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فله بحكم
المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فايدة ومنفعة اصلا وهذا مما لا يتمكن الخصم من القول به
[illegible] السؤال اما قوله وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا لان من مذهبنا انه لا يجب تعليل في حق
من يستوي الشكر ويستوي الكفران اما في حق من لا يكون كذلك فلا نسلم فان قلت بل وجوبه على الاطلاق
معلوم بالضرورة وانت مكابر في ذلك الانكار قلت احلف بالله تعالى وبالايمان التي لا مخارج منها اني
راجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يصح عليه
النفع والضرر بل ولا ظانا فان كذبتونا في ذلك كان ذلك لجاجا لم تسلموا ايضا من المقابلة بمثله
اما قوله ترجيح الطريق الامن على المخوف من لوازم العقل قلنا نعم لكنا بينا ان كلا الطريقين مخوف
فوجب التوقف قوله انه يفضي الى افحام الانبياء قلنا العلم بوجوب النظر والفكر ليس ضروريا بل
نظريا فللمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك لو نظرت فعرفت وجوب النظر لكني لا انظر فانه
هل يجب النظر علي واذا لم انظر فيه لا اعرف وجوب النظر في معجزتك فيلزم الافحام فان قلت
بل اعرف ببديهة العقل وجوب النظر علي قلت هذا مكابرة لان العلم بوجوب النظر علي يتوقف على

العلم بان النظر في هذه الامور الالهية يفيد العلم وليس ذلك بضروري بل نظري خفي فان كثيرا من الفلاسفة
قالوا فكرة العقل تفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات فاما في الامور الالهية فلا تفيد الا الظن ثم
بتقدير ان ثبت كونه مفيدا للعلم فانما يجب الاتيان به لو عرف ان غيره لا يقوم مقامه في افادة العلم و
ذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على هذه المقامات النظرية
والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا فاذا كان كذلك كان العلم بوجوب النظر نظريا لا ضروريا وح
يتحقق الالزام فكل ما يجعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه وبالله التوفيق **الفصل**

**التاسع** في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس
في الهوى وغيره وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع عنه الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق واما
ان لا يكون اضطراريا كاكل الفاكهة وغيرها فعند المعتزلة البصرية وطائفة من الفقهاء الشافعية
والحنفية انها على الاباحة وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وابي علي بن ابي هريرة
من فقهاء الشافعية انها على الحظر وعند ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء
انها على الوقف ثم هذا الوقف تارة يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون توقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا
لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر لنا ان قبل الشرع لو ثبت
ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع اما القائلون
بالاباحة فقد تمسكوا بامور ثلثة الاول ما اعتمد عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة
مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فوجب القطع بحسنه فاما
انه منفعة فلا شك فيه واما انه خال عن امارات المفسدة فلان الكلام فيما اذا كان كذلك واما
انه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط غيرنا والنظر في مرآته
والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه اذا خلا عن امارات المفسدة وانما حسن ذلك لكونه
منفعة خالية عن امارات المفسدة غير مضرة بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف
وجودا وعدما وذلك دليل العلية وهذه المعاني قائمة في مسئلتنا فوجب الجزم بالحسن **فان قلت**
هب انكم لم تعلموا فيه مفسدة لكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم فلم لا يكفي ذلك في القبح **قلت**
هذا مدفوع من وجهين الاول ان العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى الامارات فاما
المفسدة الخالية عن الامارات فلا عبرة بها الا ترى انهم لا يلومون من قام تحت حائط لا ميل فيه لجواز
سقوطه ويلومونه اذا كان الجدار مائلا ويلومون من امتنع من اكل طعام شهي لتجويز كونه مسموما
من غير امارات ولا يلومونه على الامتناع عند قيام الامارة فعلمنا ان مجرد الاحتمال لا يمنع الثاني
لو قبح الاقدام لتجويز كونه مفسدة لقبح الاحجام عنه لتجويز كونه مفسدة وفيه وجوب الانفكاك عن كل
واحد منهما وهو تكليف ما لا يطاق الوجه الثاني في اصل المسئلة ان الله تعالى خلق الطعوم في
الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها فذلك يقتضي ان يكون له تعالى فيها غرض يخصها والا كان عبثا و
يستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لامتناع ذلك عليه فلا بد وان يكون الغرض عائدا الى غيره فاما



ان يكون للاضرار او للانتفاع والاول باطل لاتفاق العقلاء
ثانيا لانه لا يحصل الضرر الا باحدهما فان كان الضرر مقصودا كان الادراك من لوازم الضرر وكان ما لا يتم
المطلوب الا به مطلوبا فلا يجوز ان يكون الغرض امرا الا الانتفاع لانه باطل بالاتفاق فتعين ان الغرض
وذلك الانتفاع لا يعقل الا على احد وجوه ثلثة اما بان يدركها او بان يجتنبها لكون تناولها مفسدة فيستحق
الثواب باجتنابها او بان يستدل بها وفي كل ذلك اباحة لما ذكرنا لانا انما يستحق الثواب بتجنبها اذا دعا
العقل اليها لكنه لم يتقدم ادراكها وكذا انما يستدل بها اذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على ادراكها لانه لا يمكن
المعرفة بها من دون الادراك فثبت انه لا فائدة الا الانتفاع بها الحجة الثالثة نحسن من العقلاء
التنفس في الهواء يتخلل منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوان ولا يزيد على قدر ما يحتاج اليه عند العقلاء
الجاهلين والعالم فحسنه انه انتفاع لا يصحبه مفسدة ولا مضرة بالمالك
مثال المالك اما القائلون بالحظر فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا
على الشاهد والجواب ان الله تعالى الحكم فعل الحكم بعدم الحكم
الحكم وعدمه متناقض الثاني ان هذه التصرفات اما ان تكون ممنوعا منها فتكون على الحظر او لا تكون فتكون
على الاباحة فكان ما ذكرناه باطلا **والجواب** عن الاول ان الحكم العقلي في الاصل ممنوع
لا نسلم كونه معللا بالوصف المذكور ولا اعتماد في اثبات العلية على الدوران العقلي فقد ابطلناه وعن الثاني بالقدح
بما ذكرناه من التقسيم ثم بالنقض بالعموم الموقوف بالملك ثم بحجة اصحاب الحظر بان الاذن معلوم بدليل العقل
لا استظلال بحائط الغير فان هذا القياس لا يدل عليه عن الشاهد فان نقول الحيث اقتضى الحيات
من حكم الاباحة والحظر من الاخبار مرتبا بالوقف لا انا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة بل نقول بالعلم بعدم الحكم فانا
القائلين بالوقف لما تحاملوا في فصل الحكم منع انه لا شيء يتعلق بالتابع هو التفاضل فانا مما يدل على انه لا حرج عليه
في المنع والترك وانما بينا انه لو وجد هذه الاحكام لا تعلق لها شرعا ولم يكن لها **الفصل العاشر**
في ضبط ابواب اصول الفقه قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها اما الطرق فاما
ان تكون عقلية او سمعية اما العقلية فلا مجال لها عندنا في الاحكام لما بينا انها لا تثبت الا بالشرع واما عند المعتزلة
فقط انما لا تحكم العقل في المنافع بالاباحة وفي المضار بالحظر اما السمعية فاما ان تكون منصوصة او مستنبطة اما
المنصوص فهو اما قول او فعل يصدر عمن لا يجوز الخطا عليه والذي لا يجوز الخطا عليه هو الله ورسوله ومجموع الامة
والصادر عن الرسول عليه السلام وعن الامة اما قول او فعل او تقرير اما الاول فلا تكون دلالة القول الا مع تقدم
على الدلالة الفعلية والدلالة القولية اما ان يكون النظر في ذاتها وهي الاوامر والنواهي وانا في عوارضها اما
تعلقاتها وهي العموم والخصوص او بكيفية دلالتها وهي المجمل والمبين والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض
فلا جرم باب الاوامر والنواهي مقدم على باب العموم والخصوص ثم متعلق الامر والنهي والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية
تعلق الامر والنهي بتلك المتعلقات ومتعلق الشيء مقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه فلا جرم قدمنا باب
العموم والخصوص على باب المجمل والمبين وبعد الفراغ منه ذكرنا باب الافعال ثم هذه الدلالة قد ترد تارة مثبتة للحكم
واخرى رافعة له فلا بد من باب الناسخ وانما قدمناه على باب الاجماع والقياس لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وكذا القياس

ثم النظر في العموم والخصوص

عنده بان الاجماع حجة فهذه الاقوال والافعال قد يحتاج الى التمسك بها من لم يثبت عنده قول الرسول عليه السلام ولا العمل بالاجماع ولا اشتراط
البعض [illegible] الادلة الا بالنقل فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم والنقل الذي يفيد الظن وهو باب الاخبار فهذه كلها ابواب
اصول الفقه بحسب الدلائل النصية ولا شك ان التمسك بالنصوص انما يمكن بواسطة اللغات فلا بد من تقديم باب اللغات
على الكل واما الدلائل المستنبطة فهو القياس فهذه ابواب طرق الفقه واما بيان كيفية الاستدلال بها فهو باب التراجيح واما
بيان كيفية حال المستدل بها فالذي يجوز له الحكم بها [illegible] ان كان عالما فلا بد له من الاجتهاد وهو باب شرائط الاجتهاد واحكام
المجتهد وان كان عاميا فلا بد له من الاستفتاء وهو باب المفتي والمستفتي ثم نختم الكتاب بذكر امور اختلف المجتهدون في كونها
طرقا الى الاحكام الشرعية فهذه مجموع ابواب اصول الفقه اولها اللغات وثانيها الامر والنهي وثالثها العموم والخصوص ورابعها
المجمل والمبين وخامسها الافعال وسادسها الناسخ والمنسوخ وسابعها الاجماع وثامنها الاخبار وتاسعها القياس وعاشرها
التراجيح وحادي عشرها الاجتهاد وثاني عشرها الاستفتاء وثالث عشرها الامور التي اختلفوا في انها من طرق الاحكام
الشرعية ام لا [illegible] ان تحصيل هذا العلم فرض والدليل عليه ان معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة
بالمكلفين واجبة ولا طريق الى تحصيلها الا بهذا العلم وما لا يتأدى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
وانما قلنا ان معرفتها واجبة للاجماع على ان المكلف [illegible] في الوقائع النازلة [illegible]
اولا لكونها احكاما معينة على المكلف [illegible] وانما قلنا انه لا طريق الى معرفة حكم الله تعالى الا بهذا العلم لان المكلف اما ان يكون
عاميا او لا يكون فان كان عاميا [illegible] التقليد [illegible] لا يفيد العلم [illegible] التقليد
لا [illegible] حكم الله تعالى [illegible] وان كان عالما فالعالم لا يمكنه ان يعرف حكم الله تعالى الا بطريق [illegible] الاجماع على ان الحكم
بمجرد التشهي غير جائز [illegible] اصول الفقه [illegible] فثبت انه لا سبيل الى معرفة حكم الله الا باصول الفقه وما لا
يتأدى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب [illegible] البحث

الثاني في انه من فروض الكفايات [illegible] بالمعنى والمستفتي [illegible]
[illegible] الاحكام والدلائل المفصلة [illegible] الاستفتاء وذلك يدل على ان تحصيل هذا العلم ليس من فروض الاعيان
بل من فروض الكفايات والله اعلم بالصواب

الكلام في اللغات وفيه تسعة ابواب الباب الاول

في الاحكام الكلية للغات اعلم ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام او عن كيفية دلالته اما
[illegible] فالبحث اما ان يقع عن الواضع او عن الموضوع او عن الموضوع له او عن الطريق الذي يعرف به الوضع النظر

الاول في البحث عن ماهية الكلام اعلم ان لفظ الكلام عند المحققين منا يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس
وعلى الاصوات المتقطعة المسموعة والمعنى [illegible] واصول الفقه [illegible] البحث عنها الآن [illegible] قال
ابو الحسين الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدر عن قادر واحد فقولنا
المنتظم [illegible] حقيقة في الاجسام لان النظام هو التأليف وذلك لا يتحقق الا في الاجسام [illegible]
على السمع [illegible] المؤلف والمنتظم [illegible] وقولنا من الحروف احترزنا به [illegible] اهل اللغة
قالوا اقل الكلام حرفان [illegible] اصل كقولنا [illegible] وقد [illegible]
اسقط [illegible] التخفيف وقولنا المسموعة احترزنا عن حروف الكتابة وقولنا المتميزة احترزنا عن اصوات كثيرة من الطيور وقولنا
المتواضع عليها احترزنا عن المهملات وقولنا اذا صدر عن قادر واحد احترزنا عما اذا اصطلح اثنان على ان يذكر كل واحد منهما حروف الكلمة [illegible]



ثم ان [illegible] بالنون مرة وبالثاء [illegible] بالراء [illegible] فان قلت لا يسمى كلاما واعلم ان
بعض [illegible] ان الكلمة المفردة كلاما وهو قول الاصوليين والنحاة يجعلونه اسما [illegible] ذلك وان لفظ الكلام مختص
بالجملة المفيدة وقد نقل ابن جني عن سيبويه وعن اهل اللغة [illegible] اللغوي [illegible] قوله قال
حرفان [illegible] انواع الحروف الذي هو [illegible] اسم
[illegible] الحرف [illegible] الحركة [illegible] كان المجموع مركبا [illegible]
كلام [illegible] مفردة [illegible]
بالاصطلاح على معنى [illegible] وكلمة [illegible] المركب [illegible] اما الكلام فهو
الجملة المفيدة [illegible] الجملة الاسمية كقولك زيد قائم [illegible] الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود قال ابن جني الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة بالنقصان وتارة بالزيادة اما بالنقصان فاذا قلت قام زيد
ثم اسقطت ذكر زيد اقتصرت على مجرد قولك قام [illegible] واما بالزيادة فاذا ادخلت على الجملة صيغة الشرط
حتى صار هكذا ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة خرج عن كونه كلاما لانه لا يكون مفيدا ما لم ينضم اليه غيره

النظر الثاني في البحث عن الواضع كون اللفظ مفيدا للمعنى اما ان يكون لمناسبة او للوضع [illegible] الوضع من الله تعالى
او من الناس او بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس فهذه احتمالات اربعة الاول مذهب عباد بن سليمان الصيمري
والثاني هو القول بالتوقيف وهو مذهب الاشعري وابن فورك والثالث هو القول بالاصطلاح وهو مذهب
ابي هاشم واتباعه والرابع هو القول بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي وفيه قولان منهم من قال ابتداء اللغات
وقع بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس [illegible] القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح
توقيفي والباقي اصطلاحي وهو قول الاستاذ ابي اسحق [illegible] جمهور المحققين [illegible] هذه الاقسام
عن الجزم [illegible] بقول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي
والامم [illegible] ان الكل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم احتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء
والمسميات مناسبة [illegible] لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا لاحد الطرفين الجائزين على الآخر
من غير مرجح وهو محال وان حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى
كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس
فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص
من غير ان يكون بينهما مناسبة واما الذي يدل على امكان الاقسام الثلاثة فهو ان الله تعالى قادر على ان يخلق فيهم
علما ضروريا بان الالفاظ [illegible] وضعت بازاء تلك المعاني [illegible] يكون اللغات
توقيفية واما اصطلاحية فيجوز من الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى ثم انه يعرف الغير ذلك اللفظ بالايماء والاشارة [illegible]
الآخر [illegible] جمع من الاطفال [illegible] بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فاذا بلغوا الكبر لا بد ان
يحدث فيما بينهم لغة يتخاطب بها بعضهم بعضا وبهذا الطريق يتعلم الولد الطفل اللغة من ابويه ويعرف الاخرى
غيرهما [illegible] امكان كونها اصطلاحية واذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز الثالث وهو ان يكون
البعض توقيفيا والبعض اصطلاحيا واما انه لا جزم باحد هذه الثلاثة فلانه يكفي فيه الطعن في طرق القائلين

ولكل حرف كلمة ولكل كلمة كلام مع انها غير مركبة فان قلت الحركة في الحقيقة حرف م

والمثلية [illegible] قام زيد م

احتج القايلون بالتوقيف بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن ثلثة اوجه احدها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها دل هذا على ان الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت ايضا في الافعال والحروف من ثلثة اوجه الاول
انه لا قايل بالفرق الثاني ان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم الافعال والحروف الثالث
ان الاسم انما سمي اسما لكونه علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك فهي ايضا اسماء وانما تخصيص لفظ الاسم ببعض
الاقسام فهذا عرف اهل اللغة والنحو الثاني انه تعالى ذم قوما على تسميتهم بعض الاشيا من غير توقيف بقوله
ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما اطلق على غير هذه الاسماء توقيفا لما توجه
الذم الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم ولا يجوز ان يكون المراد منه اختلاف
تاليفات الالسنة وتركيباتها لان ذلك في غير الالسن ابلغ ولا يفيد تخصيص الالسن بالذكر فايدة فتعين ان يكون
المراد اختلاف اللغات واما المعقول فمن وجهين احدهما ان الاصطلاح انما يكون بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في
ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة ولما كان ذلك الطريق لا يفيد الا لتوقيفه بالاصطلاح
فيكون الكلام فيه كالاول فيلزم التسلسل او التوقيف وهو المطلوب الثاني انها لو كانت بالمواضعة لما وقع الا مان
عن الشرع لانها الاصطلاح على خلاف ما اعتقدنا فلا ان اللغات قد تبدلت **فان قلت** لو وقع ذلك لاشتهر

**قلت** هذا مبني على ان الواقعة العظيمة يجب اشتهارها وذلك ينتقض بانواع معجزات الرسول صلى الله عليه
وسلم وبامر الاقامة مثناة او فرادى واما القايلون بالاصطلاح فقد تمسكوا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسول عليه السلم فلو كانت اللغة توقيفية
لا يحصل الا بالبعثة لزم الدور وهو محال واما المعقول فهو انها لو كانت توقيفية لكان اما ان يقال انه تعالى خلق العلم
بانه تعالى وضعها لتلك المعاني او لا يكون كذلك والاول لا يخلو اما ان يقال خلق ذلك العلم في عاقل او في غير عاقل وباطل
ان خلقه في عاقل لان العلم بانه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به تعالى فلو كان ذلك العلم ضروريا
لكان العلم به تعالى ضروريا فيبطل التكليف لكن التالي باطل لما ثبت انه كل عاقل فانه يجب ان يكون مكلفا وباطل
ان خلقه في غير العاقل لانه من البعيد ان يصير الانسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات
اللطيفة واما الثاني فهو انه لا يخلق فيهم تعالى العلم الضروري بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني فحينئذ لا يعلم
كونها موضوعة لتلك المعاني الا بطريق آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واما الانتهاء
الى الاصطلاح هذا ملخص ما نقل عليه [illegible] في التذكرة وتبعه الاستاذ ابو اسحق على قوله بان الاصطلاح لا يتم
بان يعرف كل واحد منهم صاحبه [illegible] الى التسلسل [illegible]
من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع ان تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح [illegible] بالضرورة [illegible]
يحدثون في كل زمان الفاظا ما كانوا يستعملونها قبل ذلك فهذا مجموع ادلة الجانبين والله اعلم **والجواب**
عن التمسك بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها انه لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج الى
الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجلها اقتدر على هذا الوضع ولم لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم [illegible]
لا ان يترتب عليه حصول العلم ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك سلمنا ان التعليم [illegible]
ولكن العلم الذي [illegible] الاصطلاح [illegible] تعالى [illegible]

لان العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا [illegible] كان العلم به تعالى ضروريا م

بلغ

11

وعلى تقدير [illegible] الا بعد كونها بالاصطلاح سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان يكون المراد من الاسماء العلامات والصفات
مثل ان يقال انه تعالى علم آدم عليه السلم ان الخيل تصلح للكر والفر والجمال للحمل والثيران للحرث وذلك لان الاسم
مشتق من السمة [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الاسم [illegible] الالفاظ [illegible] سلمنا [illegible] الالفاظ [illegible]
بالاصطلاح [illegible] آدم عليه السلم [illegible]
[illegible] اللسان [illegible]
[illegible] اللغات [illegible] اللغات [illegible]
بالحمل [illegible] اللغة [illegible] بالتوقيف سلمنا انه لا يتقبل الاصطلاح [illegible] لغة اخرى
[illegible] اللغات التي نتكلم بها الآن توقيفية لاحتمال [illegible]
اللغات لغة اخرى [illegible] كانت توقيفية ثم ان الناس [illegible] اللغة [illegible] اللغات **فان قلت**
[illegible] اللغات توقيفية [illegible]

**قلت** [illegible] الآن [illegible] التغيير في هذه اللغات
[illegible] بمعجزات الرسول [illegible] الاقامة [illegible] الاخبار [illegible]
اما الذي احتج القايلون بالاصطلاح فالجواب [illegible] التوقيف الا ببعثة الرسول
وذلك ممنوع [illegible] ان يقال انه تعالى [illegible] الالفاظ [illegible]
ولكن لا يخلق [illegible] العلم بان [illegible] التكليف قلنا [illegible]
[illegible] العاقل [illegible] العاقل [illegible]
بالعلم الضروري [illegible] الدقيقة [illegible] القاطعين [illegible] التوقيف **الطرف**

**الثالث** في البحث عن الموضوع **اعلم** ان الانسان الواحد [illegible] بحيث لا يمكنه ان يستقل وحده بتحصيل
جميع ما يحتاج اليه [illegible] بعضهم [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الحاجات [illegible] التعريف [illegible] طريق [illegible] الكلام [illegible]
كالحركات المخصوصة بالاعضاء المخصوصة [illegible] الاصوات المقطعة
[illegible] الصوت [illegible] الصوت [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الصوت [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الاشارة [illegible]
ان الشيء لما كان بحيث لا يمكن الاشارة اليه [illegible] تعالى [illegible] الاشارة اليها
[illegible] الاشارة اليها [illegible] لون وطعم وحركة [illegible]
[illegible] المعاني [illegible] اكثر [illegible] الكل [illegible]

اصطلاحية م

سلمنا انه تعالى [illegible] العلم بان [illegible] م

خاصة لكون العلامات بحيث يصرف جلها او يلزم وقوع الاشتراك في اكثر المدلولات وذلك مما يخل بالتفهيم فلهذه
الاسباب وغيرها اتفقوا على ان اللغات الاصوات المتقطعة معرفات للمعاني لا غير **النظر الرابع** في الموضوع
وفيه ابحاث اربعة الاول لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ يدل عليه بل لا يجوز لان المعاني التي يمكن
ان يعقل كل واحد منها غير متناهية فلو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لكان ذلك اما على الانفراد او على الاشتراك
والاول باطل لانه يفضي الى وجود الفاظ غير متناهية والثاني باطل ايضا لان تلك الالفاظ المشتركة اما ان يوجد
فيها ما وضع لمعان غير متناهية او لا يكون كذلك والاول باطل لان الوضع لا يكون الا بعد التعقل وتعقل امور غير
متناهية على التفصيل محال في حقنا واذا كان كذلك امتنع منا ايقاع التخاطب بذلك اللفظ والثاني يقتضي
ان يكون مدلولات الالفاظ متناهية لان الالفاظ اذا كانت متناهية ولكل واحد منها مدلولات متناهية والمضموم
متناهية لا يفيد الا المتناهي فكان الكل متناهيا فالمجموع لا نهاية له غير مدلول عليه بالالفاظ اذا ثبت هذا
فنقول المعاني على قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك والاول لا يجوز خلو اللغة عن
اللفظ الدال عليه لان الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي الى التعبير عنه متوفرة والصوارف منتفية واذا ثبت وجود الداعي
وانتفاء الصوارف وجب الفعل واما الامور التي لا تشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة
عليها **البحث الثاني** في ان الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة
الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات فلو استفدنا العلم بتلك المسميات
من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها تمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك
المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة **فان قلت** ما ذكرته في المفردات قائم بعينه في المركبات
لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول فلو استفدنا
العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور **قلت** لا نسلم ان الالفاظ المركبة
لا يفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول بيانه انا متى علمنا كون كل واحد من تلك
الالفاظ المفردة موضوعة لتلك المعاني المفردة وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني
فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض في الذهن
ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان استفادة العلم بالمعاني
المركبة لا يتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها **البحث الثالث** في ان الالفاظ ما وضعت للدلالة
على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والدليل عليه انا اذا راينا جسما من بعيد
وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا
انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها وايضا فان
المركبات كذلك اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد انك حكمت بقيامه واخبرت عنه ثم ان
عرفنا ان ذلك الحكم مبرا عن الخطأ فحينئذ نستدل به على الوجود الخارجي واما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا
**البحث الرابع** في ان اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا

متناهية وهم

الموقوف على العلم بتلك المسميات

12

الا الخواص بما يقولون فيثبتون الاحوال من المتكلمين ان الحركة معنى يوجب للذات كونه متحركا فنقول المعلوم
عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما ان متحركيته معللة بمعنى فذلك امر غير واضح بالقاطع فقد ثبت لو صح
القول به لما عرفه الا الاذكياء من اهل النظر بالادلة الدقيقة ولفظة الحركة لفظة متداولة فيما بين الجمهور واهل اللغة
واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا
لا غير **النظر الخامس** فيما يعرف به كون اللفظ موضوعا لمعناه لما كان المرجع في معرفة شرعنا الى القرآن
والاخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الامور وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم الطريق الى معرفة لغة العرب ونحوهم وتصريفهم
اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية والامور الوضعية
لا يستقل العقل بادراكها واما النقل فهو اما متواتر او آحاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما
ما يتركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء من صيغ الجمع وعرفنا ايضا بالنقل
انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين
ان صيغة الجمع يفيد الاستغراق واعلم ان على كل واحدة من هذه الطرق اشكالات اما التواتر فالاشكال عليه
من وجوه احدها انا نجد الناس مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين
اختلافا لا يمكن فيه القطع بما هو الحق كلفظة القرآن فان بعضهم زعم انها ليست عربية بل سريانية والذين جعلوها
عربية اختلفوا في انها من الاسماء المشتقة او الموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون
بكونها موضوعة اختلفوا ايضا اختلافا كثيرا ومن تامل ادلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة
وان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى
ان كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلوة من الصلوين وهما عظما الورك ومن المعلوم ان
هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة
اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ التي هي احوج الالفاظ الى استعمالها كذلك فما ظنك بسائر
الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذرة **فان قلت** هب انه لا يمكن دعوى التواتر
في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله على الاله سبحانه
وتعالى وان كنا لا نعلم ان مسمى هذا اللفظ اهو الذات او المعبودية او القادرية وكذا القول **قلت**
ما ذكرته اعتراف بانا لا نعلم الا اطلاق لفظ الله على الاله سبحانه ونعلم من غير ان نعلم ان مسمى هذا الاسم ذاته او كونه معبودا
او كونه قادرا على الاختراع او كونه ملجأ الخلق او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة
لهذا اللفظ وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة
اليه فما ظنك بغيرها وثانيها ان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فهب انا
علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا فكيف نعلم حصولها في سائر
الازمنة **فان قلت** الطريق اليه امران احدهما ان الذين شاهدناهم اخبرونا ان الذين اخبروهم
بهذه اللغات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك

التي هي اشهر الالفاظ

في سائر الالفاظ

الى ان يتصل النقل بزمان الرسول وثانيهما ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني ثم وضعها واضع
لهذه المعاني لاشتهر ذلك ولعرف فان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله **قلت اما الاول**
فهو صحيح لكن لا يحصل بذلك العلم [illegible] يسمع لغة مخصوصة من انسان فاذا لم يسمع منه الا جمعه من اهل التواتر ولا ان
الذين اسمعوا كل واحد من سمع منهم سمعوها ايضا من اهل التواتر الى ان يتصل ذلك بزمان الرسول عليه السلم
لم يحصل هذه الدعوى على هذا الوجه مما لا يعرفه كثير من الادباء فكيف يدعى علمها بانه معلوم بالضرورة بل الغاية القصوى
في رواية اللغة ان يسند الى كتاب صحيح قيل اسناده متقن ونعلم ان ذلك لا يفيد اليقين واما الثاني فضعيف
لان الاول اولى من ذلك الاشتهار انما يجب في الامور العظيمة ووضع اللفظة المعينة بازاء المعنى المعين ليس من الامور
العظيمة التي يجب اشتهارها واما ثانيا فلان ذلك ينتقض بانا نرى اكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون باللغة
واعرابات فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالفاظ المختلفة ولا زمان وضعها ولا نقطع [illegible] بل نحكم بانها
نقلت من عرب الوصول مع انا لا نعلم المغير ولا زمان التغيير فكذا هاهنا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك الا انه لا يجب
ان يشتهر بانه نقل الشهرة الى ان يبلغ التواتر ان هذه اللغات انما اشتهرت من جمع مخصوصين كالخليل وابي عمرو بن العلاء
والاصمعي وابي عمرو الشيباني واقرانهم ولا شك انهم ما كانوا معصومين ولا بلغوا في العدد حد التواتر واذا كان كذلك
لم يحصل القطع واليقين بقولهم اقصى ما في الباب ان يقال نعلم قطعا ان هذه اللغات باسرها غير منقولة على سبيل
الكذب الا انا نسلم ذلك ونقطع بان فيها ما هو صدق قطعا لكن كل لفظة عيناها فانه لا يمكننا القطع بانها من قبيل
ما نقل صدقا فكان بالحجة لا يبقى القطع في لفظة معينة اصلا هذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات اما
الاشكال عليها من وجوه احدها ان رواية الاحاد لا يفيد الا الظن ومعرفة القرآن والاخبار مبنية على معرفة اللغة
والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فيجب ان لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والاخبار وهذا خلاف الاجماع
وثانيها ان رواية الاحاد لا تفيد الظن الا اذا سلمت عن الجرح وعلماء الرواة مجروحون وبيانه ان اجل الكتب المصنفة في اللغة
والنحو كتاب العين وكتاب سيبويه اما كتاب سيبويه فقدح الكوفيين فيه [illegible]
من اهل البصرة دعوى قد فيه كتابا في القدح فيه واما كتاب العين فقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه وايضا
فان ابن جني قد اورد بابا في كتاب الخصائص في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضا اطول في ذلك واورد
بابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه من ذلك القدح في الكوفيين واورد بابا اخر في كلمات
من الغريب لا يعلم احد اتى بها الا ابن احمد الباهلي [illegible]
مما قال اللغويون [illegible] من كلام العرب [illegible]
والعجب من الاصوليين انهم اقاموا الدلالة على ان خبر الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان هذا اولى
لان اثبات اللغة كالاصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير ان يقيموا الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا
عن احوال رواة اللغات والنحو وان يتفحصوا عن اسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك
بالكلية مع شدة الحاجة اليه فان اللغة والنحو يجريان مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وثالثها ان رواية الراوي
انما تقبل اذا سلمت عن المعارض وروايته دالة على ان هذه اللغة تطرق اليها الزيادة والنقصان اما الزيادة فكما نقله
بعض الزيادات وكذلك عن الاصمعي والمازني واما النقصان فكما رواه ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن عمر بن الخطاب



انه قال كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الامصار راجعوا
رواية الشعر فلم يؤولوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب من هلك فحفظوا اقل
ذلك وذهب عنهم اكثره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس بن حبيب عن ابي عمرو بن العلاء انه
قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير قال ابن جني فهذا ما نراه وقد تري
في معناه كثير وذلك يدل على تغير الاحوال في هذه اللغة واعتراض الاصابات عليها وكثرة تغيرها وايضا
فالصحابة رضي الله عنهم مع شدة عنايتهم بامر الدين واجتهادهم في ضبط احوال النبي عجزوا عن ضبط الامور التي شاهدوها
في كل يوم خمس مرات وهو كون الاقامة فرادى او مثنى والجهر بالقراءة ورفع اليدين ولما كان الامر كذلك
في هذه الاشياء الظاهرة فما ظنك باللغات وكيفية الاعرابات مع قلة وقعها في قلوبهم ومع انه لم يشتغل بتحصيلها
وتدوينها محصل الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين وثالثها ان ما يتركب من العقل والنقل لا افتراض عليات
الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النبي لا يصح اذ اثبات المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا انما يثبت
اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا ان ذلك غير معلوم **فان قلت** الناس اجمعوا على صحة
هذا الطريق لانهم لا يثبتون شيئا من مباحث النحو والتصريف الا بهذا الطريق والاجماع حجة **قلت**
اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة لان اثبات الاجماع يتوقف على ثبوت الدلائل السمعية والدليل
السمعي لا يفيد الا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف والاجماع فرع هذا الاصل فلو اثبتنا هذا الاصل بالاجماع لزم الدور
وهو محال فهو كالاشكال فهذا تمام الاشكال **الجواب** ان اللغة والنحو على قسمين احدهما المتداول المشهور والعلم
الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فانا نجد انفسنا جازمة بان لفظ السماء
والارض كانا مستعملين في زمان الرسول عليه السلام في معنيين المسميين وكذا الشكوك التي ذكرتموها جارية مجرى
التشكيك السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا يستحق الجواب وثانيهما الالفاظ الغريبة والطريق الى معرفتها الاحاد
واذا عرفت هذا فنقول الكثير من الالفاظ من القرآن فانا لا نتمسك بها في المسائل القطعية بل في الظنيات
ويثبت وجوب العمل بالظن بالاجماع ونثبت الاجماع باية واردة بلغة متداولة لا مظنونة وبهذا الطريق
يزول الاشكال **الباب الثاني في تقسيم الالفاظ الباب** معقود في وجهين الاول انا ان اعتبرنا دلالة
بالنسبة الى تمام مسماه او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى الخارج لازم له فالاول
هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام **تنبيهات** الاول الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة
واما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ان كان داخلا في المسمى
فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام الثاني ان ثبت في التضمن نسبة دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث هو كذلك الى
دلالة اللفظ على المسمى المطابقة [illegible] الاشتراك وكذا القول في الالتزام الثالث دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم
الخارجي لان الجوهر والعرض متلازمان ثم لا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر وقد يستعمل اللفظ
الدال على احد الضدين في الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهرا ثم هذا اللزوم شرط لا موجب
الرابع التقسيم يقتضي اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يدل شيء من اجزائه على المفرد كالانسان واما ان يدل كل واحد من اجزائه على
حين هو جزء وهو المركب واما ان يدل على الجزء دون الاخر [illegible] مفيدا اما

فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم وغفلت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام صح

وهي وتقريرها ما القسم الاول فلجزم وكانت الحجة واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك صح

مظنون صح

المفرد فيمكن تقسيمه على ثلاثة اوجه الاول ان المفرد اما ان يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي
اما ان يكون تمام الماهية او جزءها او خارجا عنها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني هو الذاتي والثالث
هو العرضي اما الماهية فاما ان يكون ماهية شيء واحد او ماهية اشياء والاول هو الماهية بحسب الخصوصية واما الثاني وهي ماهية
الاشياء لا بد ان تكون لكل واحد منها ماهية في التعيين فاما ان يحصل مع ذلك في العقل بعضها بعضا في شيء من الذاتيات
او لا يحصل فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينها لان هو الداخل فيها هو تمام الماهية المشتركة لان ما هو تمام
لا يكون تمام المشترك بما هو نفسه لا يكون مشتركا وما يساويه فان ساواه في الماهية فهو هو والا فيرجان ساواه في الكل
دون المفهوم لم يكن هو تمام القدر المشترك وان كان الثاني كان تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهيات كل واحد منها بعينه
اذ لو كان لكل واحد منها ذاتي آخر وهذا القدر المشترك كانت المخالفة بينها لا بالتعين فقط بل بالتعين وبالذاتيات وقد فرض
انه لا مخالفة في الذاتيات هذا خلف واما الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء الذي يميز عما يشاركه
في الجنس وهو الفصل والمجموع الحاصل منهما هو النوع واما ان لا يكون كذلك فيكون ذلك الجزء اما جنس الجنس او جنس الفصل
او فصل الجنس او فصل الفصل ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة وتنتهي الى جنس لا جنس فوقه وهو جنس الاجناس
والانواع تترتب متنازلة الى نوع لا نوع تحته وهو نوع الانواع واما الوصف الخارج عن الماهية فتقسيمه على وجوه الاول
ان ذلك الخارجي اما ان يكون لازما للماهية او للوجود او لا يلزم والعارض منهما لازم لكل واحد من القسمين قد يكون
بغير وسط وقد يكون بوسط والذي يكون بوسط ينتهي الى غير ذي وسط والا لزم التسلسل وغير اللازم قد يكون
سريع الزوال وقد يكون بطيئه الثاني ان الوصف الخارجي اما ان يعتبر من حيث انه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره
وهو الخاصة او من حيث انه موجود في غيره وهو العرض العام وهذا التقسيم وان كان بالحقيقة في المعاني لكنه يعطي التقسيم
في الالفاظ **القسم الثاني** في اللفظ المفرد المؤلف وهو اما ان يكون معناه مستقلا بالمعلومية او لا يكون
كذلك والثاني هو الحرف والاول فاما ان يدل بهيئته على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم
ثم الاسم تقسيمه من وجهين الاول ان الاسم ان كان اسما للجزئي فان كان مشخصا في نفس الامر كان مظهرا او هو العلم
وان كان اسما للكلي فاما ان يكون اسما للحقيقة كلفظ السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لما هو
امر ما بصفة وهو الاسم المشتق كلفظ الضارب فان مفهومه انه شيء ما مجهول الحقيقة الا ان ذلك الشيء
انه موصوف بصفة الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه المعين وهو على اقسام ثلاثة
لان المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد وقد يكون احد اجزاء الزمان كالاصطباح
الى التعريف وقد لا يكون زمانا ولا مشتركا من الزمان كالسواد واشباهه **القسم الثالث** في اللفظ
المفرد وهو اما ان يكون اللفظ والمعنى واحدا او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس اما القسم الاول فالمسمى ان كان
نفس تصور معناه مانعا من الشركة وهو العلم وان لم يمنع فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع ان كان بالسوية فهو المتواطئ
والا فالمشكك كالوجود الذي ثبوت معناه للواجب اقوى واولى منه للممكن واما اذا تكثرت الالفاظ والمعاني
فهي المتباينة سواء كانت المسميات متفاصلة او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم او صفة الصفة
كالناطق والفصيح واما اذا تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فالالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات
واما اذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل منه الى معنى آخر او وضع لهما معا



اما الاول فاما ان يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه او يكون كذلك [illegible]
المناسبة ومن اما ان يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه او لا يكون
كذلك فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المنقول اليه لفظا منقولا ثم الناقل ان كان هو الشارع سمي لفظا
شرعيا كالصلوة او اهل العرف فسمي لفظا عرفيا والعرف اما ان يكون عاما كلفظ الدابة او خاصا كاصطلاحات
ارباب الطائفة من اهل العلم واما ان لم يكن دلالته على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ
بالنسبة الى الموضوع الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا ثم جهات النقل كثيرة من جملتها المشابهة
وهو المسمى بالمستعار خاصة اما اذا كان اللفظ موضوعا للمعنيين معا فاما ان تكون افادة ذلك اللفظ
لهما على السوية او لا على السوية فان كانت على السوية سمي اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد
منهما مجملا لان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا من هذا الوجه واما
المراد منه هذا او ذاك غير معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه واما ان كانت دلالة اللفظ على احد معنييه
اقوى سميت الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا **تنبيه** الاقسام الثلثة الاول مشتركة
في عدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى ما افادته لاحد معنييه راجحة من افادته الثاني وهو الظاهر
والى ما لا يكون كذلك وهو الذي يكون على السوية وهو المجمل او مرجوحا وهو المأول فالنص والظاهر يشتركان
في الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى
بالمحكم فهو جنس لنوعين النص والظاهر والذي لا يقتضي الرجحان فهو المتشابه وهو جنس لنوعي المجمل والمأول
اما المركب فنقول الكلمة الى اللفظ المركب لا انقسام كما تقدم فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة
اولية او لا يفيده فان كان الاول فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب تحصيله وهو ان
كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس
وكذا القول في طلب الامتناع اما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق
وهو الخبر او لا يكون كذلك فهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء ويسمى هذا القسم بالتنبيه تمييزا له عن غيره
والانواع جنس التنبيه معلومة بالاستقراء لا بالحصر هذا التقسيم دلالة المطابقة اما تقسيم دلالة الالتزام فنقول
المعنى المستفاد من دلالة الالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من حال التركيب والاول فهو
ان المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول
فهو المسمى بدلالة الاقتضاء ثم تلك الشرطية الشرائط قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيا[ن]
فان العقل دل ان هذا المعنى [illegible] اذ لا اصل في الحكم الشرعي وقد يكون شرعية كقوله اعتق هذا العبد
فانه لا بد تحصيل الملك لانه لا يمكن الوفاء بقوله شرعا الا بعد ذلك واما ان كان تابعا للتركيب فاما ان يكون
من مكملات ذلك المعنى الاول او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبته بالقياس
واما الثاني فهو اما ان يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا او عدميا اما الاول فكقوله تعالى فالآن باشروهن حتى
ذلك الى غاية تبيين الخيط الابيض فيلزم من صحة الصوم جنبا لانه يفسد صومه ولا يجب ان يحرم الوطء في الجزء من الليل
بقدر ما يقع الغسل فيه واما الثاني فهو ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه **القسم الثاني**

**في الالفاظ** اللفظ الدال على معنى اما ان يكون مدلوله لفظا او لا يكون والثاني [illegible]

والذي يكون مدلوله لفظا فذلك اللفظ اما ان يكون لفظا مفردا او مركبا وكل واحد منهما اما دال على معنى او ليس بدال فهذه اربعة

احدها اللفظ الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها او اصنافها فان لفظ الكلمة يتناول

لفظ الاسم وهو لفظ مفرد ويتناول لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد وكذلك القول في جميع اسماء الانواع

كالقول والكلام والامر والنهي والعام والخاص [illegible] وثانيها اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب

وهو كلفظ الخبر فانه يتناول قولك قام زيد وهو لفظ مركب دال على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على لفظ مفرد

لم يوضع لمعنى وهو حروف الهجاء فانه يتناول كل واحد من آحاد الحروف وتلك الحروف لا تفيد شيئا **فان قلت**

اليس انهم قالوا الالف اسم لتلك المدة **قلت** ليس المراد من قولي الحروف لا تفيد شيئا الا [illegible]

تلك المدة وكذا القول في سائر الحروف ورابعها اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى ولا شك انه غير موجود

لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فلا تركيب واعلم ان في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقائق

غامضة ذكرناها في كتاب المحرر في حقائق النحو

## **الباب الثالث** في الاسماء المشتقة والنظر في

ماهية الاسم المشتق واحكامه اما الماهية فقال الميداني رحمه الله الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا

في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر ولذا كانت اركانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة الى ذلك المعنى

وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة

فقط او فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام ثلاثة فانه اما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما معا فهذه تسعة

اقسام احدها زيادة الحركة وثانيها زيادة الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها نقصان الحركة وخامسها

نقصان الحرف وتاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف فهذه الاقسام الممكنة وعلى

اللغوي طلب امثلتها [illegible] واما الاحكام فنذكرها في مسائل **المسألة الاولى** ان صدق

المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه خلافا لابي علي وابي هاشم فان العالم والقادر والحي اسماء مشتقة من العلم

والقدرة والحياة ثم انهما اطلقاها على الله تعالى [illegible] حصول العلم والقدرة والحياة [illegible]

بهذه الاسماء على المعاني التي توجب العالمية والقادرية [illegible] لا علم ولا قدرة ولا حياة

مع انه عالم قادر حي واما ابو الحسين فانه [illegible] الخلاف لان المعنى [illegible] القادرية

والعلم نفس العالمية [illegible] لان المشتق مركب والمشتق منه مفرد

بعد [illegible] المفرد [illegible] والله اعلم **المسألة الثانية** اختلفوا في ان بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط لصدق

الاسم المشتق والاقرب انه ليس بشرط خلافا لابي علي بن سينا من الفلاسفة ولابي هاشم من المعتزلة لنا ان بعد انقضاء

الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب واذا صدق ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب بيان الاول انه يصدق

عليه انه ليس بضارب في هذه الحال [illegible] صدق الكل [illegible] فاذا

صدق عليه انه ليس بضارب بيان الثاني هو انه لما صدق عليه ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا

ضارب [illegible] لقولنا ليس بضارب [illegible]

[illegible]

لفظا

بحث لا افادة

وسادسها نقصانهما وسابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف وثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة

فلا يكون الله عالما

فاذا صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ثم

اسما في الوجوب ان لا يصدق الآخر **فان قيل** لا نسلم انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب قوله

لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ومتى صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب قلنا الحكم على الشيء [illegible]

ان يكون [illegible] ولا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا انه ليس بضارب سلمنا

انه يصدق عليه انه ليس بضارب فلم لا يصدق عليه انه ضارب بيانه ان قولنا فلان ضارب وقولنا ليس بضارب

لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت [illegible] التكذيب الآخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على الحكم لكنه

معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من قولنا حصل له الضرب في الحال

وفي الماضي لانه يمكن تقسيمه اليهما ومورد القسمة مشترك بين القسمين فلا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك

فاذن لا يلزم من نفي الضاربية في الحال نفي الضاربية مطلقا الثاني ان اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل اذا كان في

الماضي [illegible] الثالث

لو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر [illegible]

حقيقة في شيء اصلا واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية لا لكل واحد

ومجموع تلك الحروف لا وجود له اصلا [illegible] فلو كان شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة

حصول المشتق منه لوجب ان لا يصير هذا الاسم حقيقة البتة **فان قلت** لا يجوز ان يكون الكلام اسما لكل واحد

من تلك الحروف سلمنا انه ليس كذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان

ممكن الحصول [illegible]

امتنع ان يكون المجموع موجودا [illegible] ان يقال هذه الالفاظ ليست حقائق في شيء من

المسميات اصلا **قلت** الجواب عن الاول [illegible] باجماع اهل اللغة [illegible]

[illegible]

الثاني [illegible] ان هذه الالفاظ مستعملة [illegible] والمستعمل

اما ان يكون حقيقة [illegible] بالضرورة

[illegible]

[illegible] حقيقة [illegible]

الاشتقاق ليس شرطا لصدق المشتق مطلقا لما كان الامر كذلك **والجواب** [illegible]

بسبب [illegible] الالفاظ المركبة [illegible]

[illegible]

[illegible]

من اهل اللغة [illegible]

[illegible]

[illegible] ليس بضارب [illegible]

ضارب [illegible]

٥١

حقيقة

كون

مقتضى الضرب وجب مشاركتها الثلث الزمان المعين ولا يحصل التكاذب بينهما لقيام في بعض تلك الازمان ليس هو الماضي
ولا المستقبل فتعين ان يكون الحاضر قوله في المعارضة ولا يلزم من ثبوت الضرب له القسم من ثبوته له في الماضي او الحاضر
بدليل صحة التقسيم اليهما قلنا كما يمكن تقسيمه الى الماضي والحاضر يمكن تقسيمه الى المستقبل فانه يمكن ان يقال ضارب غدا
لا القسم من ثبوته في الحال او في المستقبل فان كان ما ذكرتم يقتضي كون الضارب حقيقة لمن حصل له الضرب في الماضي
فليكن حقيقة لمن سيوجد منه الضرب في المستقبل وان لم يوجد البتة لا في الحاضر ولا في الماضي فانه باطل بالاتفاق
قوله ثانيا ان اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الفعل الماضي لم يعمل عمل الفعل قلنا وقد قالوا ايضا انه اذا كان بمعنى
المستقبل يعمل عمل الفعل فيلزم ان يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد المشتق منه ولا شك في فساده قوله
ثالثا يلزم ان لا يكون الاسم المخبر حقيقة اصلا قلنا المعتبر حصوله بتمامه ان امكن او حصول آخر جزء من اجزائه
ودعوى الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة قوله رابعا المخبر يسمى المؤمن مؤمنا وان لم يكن مشتغلا في الحال بشيء
من الايمان قلنا لا نسلم ان ذلك الاطلاق حقيقة والدليل عليه انه لا يجوز ان يقال في كبار الصحابة انهم كفرة لاجل الكفر الذي كان
موجودا قبل ايمانهم ولا لليقظان انه نائم لاجل النوم الذي كان موجودا قبل ذلك **المسألة الثالثة** اختلفوا
في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروائح
والآلام فلا شك ان ذلك غير حاصل فيها واما التي لها اسماء فقد اختلفوا فيها ان ذلك هل يجب ان يشتق لمحالها
منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين من اصحابنا ان ذلك واجب فان المعتزلة لما قالت ان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم قال
اصحابنا لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب
ثم ايضا انه اذا لم يشتق للمحل منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم لانه تعالى
يسمى متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة على قولهم في الموضعين بان القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب
والمجروح ثم ان المقتول لا يشتق له الاسم من ذلك المشتق منه بل يحصل الاسم للفاعل ويحصل ذلك الاسم لغير المحل
بان الجريح ليس عبارة عن الاثر الحاصل في المجروح بل عن تأثير القدرة القادرة فيه وذلك التأثير حكم حاصل للفاعل وكذا
القول في القتل والجواب للمعتزلة عنه بانه لا معنى لتأثير القدرة الا وقوع المقدور بها اذ لو كان التأثير امرا زائدا لكان
اما ان يكون قديما وهو محال لان تأثير الشيء في الشيء نسبة بينهما لا يعقل ثبوتها عند عدم واحد منهما او محدثا فيفتقر
الى تأثير آخر ولزم التسلسل والذي يدل على فساد هذا الاشكال ان الله تعالى خالق العالم فلم كان لا يشتق له من الخلق
غير المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق غير المخلوق انه لو كان غيره لكان ان كان قديما
لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق
ان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي الحلول فانك تقول لفظة ذو مال
والمكوكب والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق والله اعلم **المسألة الرابعة**
مفهوم الاسود شيء ما له السواد فاما ماهية ذلك الشيء فخارج عن المفهوم فانا نعلم بطريق الالتزام بذلك
انك تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم ذو سواد لنزل ذلك منزلة ما يقال الجسم ذو السواد جسم وكان
يكون حشوا والله اعلم **الباب الرابع في احكام الترادف والتركيب**
في الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفرد عن الاسم والحد وبقولنا باعتبار واحد

من اللفظين اذا دلا على شيء واحد باعتبار الصفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة
كالفصيح والناطق فانهما متباينان واعلم ان الفرق بين المترادفة والمؤكدة ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة
من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل يفيد تقويته والفرق بينه وبين التابع كقولهم
شيطان ليطان ان التابع وحده لا يفيد بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه اما الاحكام ففيها مسائل
**المسألة الاولى** في اثباته من الناس من انكره وزعم ان الذي يظن انه من المترادفات فهو من المتباينات
التي تباين الصفات او لتباين الموصوف مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة
او في الوقوع وهو اما في لغتين وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة وهو مثل الاسد والليث والحنطة والقمح
والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك مما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب تركها عليهم
**المسألة الثانية** في انقسام المترادف الاسباب المترادفة اما ان يحصل من واضع واحد او من واضعين اما
الاول فسببه ان يكون هو السبب الاول وهو تسهيل الاقدار على الفصاحة لانه قد يمتنع وزن البيت
مع بعض اسماء الشيء ويصح مع الاسم الآخر وقد يحصل رعاية السجع المطلوب بالجناس ونحو ذلك من البدائع مع بعض
اسماء الشيء دون البعض الثاني التمكن من تأدية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واما الثاني فيشبه
ان يكون هو السبب الاكثري وهو ان تضع احدى القبيلتين احد الاسمين على شيء والاسم الآخر تصطلح القبيلة الاخرى عليه
ثم اشتهر الوضعان بعد ذلك ومن الناس من قال الاصل عدم الترادف لوجهين الاول انه يخل بالفهم التام لاحتمال
ان يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر
فيحتاج كل واحد الى حفظ كل الالفاظ حذرا من هذا المحذور وفيه المشقة الثاني انه يتضمن تعريف المعرف وهو
خلاف الاصل **المسألة الثالثة** في انه هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفات مقام الآخر
الاظهر في اول النظر ذلك لان المترادفين لا بد ان يفيد كل واحد منهما عين فائدة الآخر فالمعنى لما صح ان يضم الى معنى
حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين لا يتفاوت بحق تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني لان صحة الضم من عوارض
المعاني لا من عوارض الالفاظ وحينئذ يجب ما ذكرناه لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ لان المعنى الذي يعبر عنه
في العربية بلفظ من يعبر عنه في الفارسية بلفظ آخر فاذا قلت خرجت من الدار استقام الكلام ولو ابدلت صيغة من وحدها
بمرادفها من الفارسية لم يجز وهذا الامتناع ليس من قبل المعاني بل من قبل الالفاظ واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز
مثله في لغة واحدة **المسألة الرابعة** انه كان احد المترادفين اظهر كان الجلي بالنسبة الى الخفي شرحا له وربما
انعكس الامر بالنسبة الى قوم آخرين ثم زعم كثير من المتكلمين ان التحديد لا يكون الا كذلك فقال الحد تبديل لفظ خفي بلفظ
اوضح منه تفهيما للسامع وليس الامر كذلك ولو تفقدوا على الاطلاق بل الماهية المركبة اذا اعلم اسمها فانما يعرف حدها بذكر اجزائها المطابقة لم يكن
الفصل الحسن الذي ذكروه والله اعلم **المسألة الخامسة** في التأكيد اعلم ان سعيد فيه ابحاث الاول في التأكيد
هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر الثاني الشيء اما ان يؤكد بنفسه او بغيره فالاول كقوله عليه السلم
والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والثاني على ثلثة اقسام فان لفظ التأكيد اما
ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى وهو كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون
ومنهم من تكلم في هذا الباب وقد يكون داخلا على الجملة مثل ان المكسورة وانما يجري مجراها الثالث في حسن استعمالها

مع الملاحدة الطاعنين في القرآن ومحل النزاع اما ان يقع في جوازه عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة
لان التاكيد يدل على شدة اهتمام القائل بذلك الكلام واما الوقوع فاستقراء اللغات يدل عليه
واعلم ان التاكيد وان كان حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فائدة زائدة وجب صرفه اليها والرابع
في فوائد التاكيد وسيأتي ذكرها في باب العموم عند استدلال الواقفية بحسن التاكيد على الاشتراك والله اعلم

## الباب الخامس في الاشتراك

اللفظ المشترك هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر
وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن الاسماء المفردة وقولنا
وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ
المتواطئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

**المسألة الاولى** في بيان امكانه ووجوده ووقوعه اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا او ممتنعا
او جائزا وقال بكل واحد من هذه الاقسام قائلون اما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهية
والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك وانما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة
من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه وانما قلنا ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواعها وهي
غير متناهية وانما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة الثاني ان الالفاظ
العامة كالوجود والشيء لا بد منها في اللغات ثم قد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا
لوجود الآخر فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك **والجواب عن الاول** بعد تسليم المقدمتين الاوليين
ان نقول الامور التي يوجدها المسمون بالتسمية متناهية فانهم لا يضعون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية
لها فان ذلك لا يخطر ببالهم فكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا تسمية امور متناهية ويمكن ان يكون
لكل واحد منها اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية اذا دل على معاني متناهية لم يكن جميع الالفاظ
المتناهية دالا على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا او ندل بالكلية
منها او ببعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة **وعن الثاني** لا نسلم ان الالفاظ العامة ضرورية
في اللغات وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان الوجود غير مشترك في المعنى وان سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات
كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واما القائلون بالامتناع فقد قالوا المخاطبة باللفظ
المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك كان منشأ المفاسد على ما سيأتي تقريره وسلموا انه لا
عدم الاشتراك وما يكون منشأ المفاسد وجب ان لا يكون **والجواب** لا نزاع في انه لا يحصل الفهم التام تفصيلا
اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان اسماء الاجناس غير دالة على احوال تلك المسميات لا نفيا ولا
اثباتا والاسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يلزم من ذلك نفي هذه الالفاظ بل فيها غرض صحيح فكذا هنا
واذا بطل هذان القولان ثبت جوازه الامكان اولا ثم الوقوع ثانيا اما الامكان فبيانه من وجهين الاول
ان المواضعة تابعة لاغراض المتكلم فقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه
تعريفه ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما يروى عن ابي بكر انه قال للكافر
الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال هو رجل يهديني السبيل



الشيء على التعيين الا ان يكون ... بعينه

ولانه ربما علم الطهر والحيض متعاقبين فيجوز احدهما لا بعينه فاطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله
بذلك فان اي معنى يخبر عنه امكنه ان يقول انه كان مرادي الثاني ما ذكر من المفاسد لو صح فانما يقدح في ان يضع
الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك لكنه يجوز ان يوجد المشترك بطريق آخر وهو ان يضع قبيلة اسما لمعنى
وتضع قبيلة اخرى ذلك الاسم لشيء آخر ثم يشيع الوضعان ويخفى كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين وهذا هو
الظن الغالب ومن الناس من قال ان كل ما يظن مشتركا فهو اما متواطئ او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كالعين فانه وضع
اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الفنا لانه في العزة والشرف كالعين الجارحة والى الشمس لانها في الصفاء والضياء
كالعين الجارحة والى الوجوه المعنيين فيه وهذا وان كان ذلك ممكنا فالاغلب على الظن وقوع المشترك والدليل
عليه انا اذا سمعنا القرء تقدم احد المعنيين من غير تعيين بل يبقى الذهن مترددا فلو كان اللفظ متواطئا او حقيقة
في احدهما مجازا في الآخر لما كان كذلك **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال كان حقيقة في احدهما مجازا في الآخر
ثم خفي ذلك **قلت** احكام اللغات لا يشترط فيها القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه لا سبيل الى تحقيق كونه
حقيقة فيهما الا ان يعرف المقصود **المسألة الثانية** في اقسام اللفظ المشترك المفهومان اما ان يكونا
متباينين كالطهر والحيض المسميين بالقرء او لا يكونا متباينين بل يكون بينهما تعلق فذلك التعلق اما ان يكون احدهما جزءا
من الآخر او لا يكون فالاول مثل ما اذا سمي معنى عام باسم ثم سمي نوع من انواعه بذلك الاسم فيقع الاسم عليهما ومثاله
يكون بالاشتراك مثل الممكن فانه يقال على غير الممتنع وعلى غير الضروري فالعام ما هو غير الممتنع والخاص ما هو غير الضروري فاذا قيل الممكن
عليهما معا فهو بالاشتراك وايضا فقولنا على العام بخصوص قول على الخاص بالاشتراك ايضا من المفهومين المختلفين
واما ان لم يكن احدهما جزءا من الآخر فلا بد ان يكون احدهما صفة للآخر كما اذا سمي الشيء الاسود باسم اللون الاسود
فان قيل الاسود عليه من حيث انه لعينه من حيث انه مشتق بالاشتراك ثم اذا ثبت ذلك للشخص الى القار
لو كان الاسود متفقا عليه وعلى القار بالتواطؤ لما اعتبرنا اسمه كان الاسود متفقا عليه وعلى القار بالاشتراك
**دقيقة** لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد **والمسألة
الثالثة** في سبب وقوع الاشتراك السبب الاكثري هو ان يضع كل واحد من القبيلتين تلك اللفظة لمعنى
آخر ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك والاقل هو ان يضعه واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من التكلم
في الفصل الثالث ان التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومما يمكن ان الذي يعرف به كون اللفظ مشتركا
قال انا نفرق دعواه بنسبة تصريح اهل اللغة واما التكرير فقال انا نستدل ان شاء الله تعالى الطريقة الثالثة الاستدلال على
كون اللفظ حقيقة في سياقها فانا وجدنا تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة الى معنيين مختلفين حكمنا بالاشتراك
ومن الناس من ذكر فيه طريقين آخرين احدهما انه حسن الاستفهام يدل على الاشتراك لان الاستفهام عبارة عن
طلب الفهم وطلب الشيء حال حصوله محال الفهم فلا يكون حاصلا فلو كان اللفظ مترددا بين المعنيين
قال ان استعمال اللفظ في معنيين ظاهر ايدل على كونه حقيقة فيهما وذلك يقتضي الاشتراك واعلم ان الاستعمال
تعالى في باب العموم ان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك **المسألة الرابعة** في انه لا يجوز استعمال
المشترك المفرد في معانيه على الجميع ذهب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني ومعتزلة البصرة كالجبائي والقاضي عبد الجبار

[illegible] واحد وذهب آخرون إلى الامتناع وهو قول أبي هاشم وأبي الحسين البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم
من منع لأمر يرجع إلى القصد ومنهم من منع لأمر يرجع إلى الوضع وهو المختار [illegible]
وهو أنه لو لزم من كون اللفظ موضوعاً للمعنيين على البدل أن يكون موضوعاً لهما على الجمع [illegible] لأنا نعلم
بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده ولا يلزم أن يكون المجموع مساوياً للأفراد في جميع الأحكام ولا
يلزم من كون كل واحد من المعنيين مسمى باسم كون مجموعهما مسمى به وإذا ثبتت هذه المقدمة فالدليل على ذلك أن
الواضع إذا وضع لفظ المفهوم من [illegible] الأفراد فإما أن يكون قد وضع مع ذلك المجموع أو ما وضعه فإن قلنا
إنه ما وضعه للمجموع فاستعماله لإفادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له وإنه غير جائز وإن قلنا إنه وضعه
للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمل لإفادة المجموع وحده أو لإفادته مع إفادة الأفراد فإن كان الأول لم يكن اللفظ مفيداً
مفهوماته لأن الواضع إن كان وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل [illegible] المجموع فاستعمال اللفظ فيه
لا يكون استعمالاً للفظ في كل مفهوماته **فإن قلت** إنه مستعمل في إفادة المجموع وكل الأفراد على الجمع فهو محال
لأن إفادة المجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما وإفادة المفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وذلك
جمع بين النقيضين وهو محال فثبت أن اللفظ المشترك من حيث إنه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة الجميع
المجوزون بأمور منها أن الشافعي [illegible] اللفظ في معنييه
في قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي ومنها قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب [illegible] بالسجود ههنا الخشوع [illegible] من الدواب
أيضاً وضع الجبهة على الأرض لأن تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب يمنع استواءهم
في السجود بمعنى الخشوع [illegible] وضع الجبهة [illegible]
[illegible] والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء أراد به الحيض والطهر لأن المرأة إذا كانت من أهل الاجتهاد [illegible]
أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما [illegible] أن يؤدي اجتهادها إليه [illegible] قال سيبويه
قول القائل الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيداً للأمرين **والجواب** عن هذه الوجوه بأسرها أن ما ذكروه
لا يدل على أن هذه الألفاظ كما هي موضوعة للآحاد فهي موضوعة للجمع [illegible] استعمال اللفظ في غير
مفهومه وهو غير جائز [illegible] على هذا التقدير يكون استعماله في إفادة المجموع [illegible]

**فرعان** الأول بعض من أنكر استعمال المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ الجمع أما في جانب
الإثبات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بينهما [illegible] **الثاني** أنا [illegible] بلفظ المشترك



المشترك
جميع معانيه وفيه نظر لأنه لم يكن موضوعاً للمجموع فإنه لا يجب ذلك ونقل عن الشافعي والقاضي أبي بكر أنهما قالا
إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لأنه إذا لم يكن موضوعاً للمجموع فلا يجوز استعماله
فيه وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوع لكل واحد من أفراده فاللفظ دائر بين كل واحد من المفرد وبين
المجموع فيكون الجزم بإفادته المجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال
**فإن قلت** حمله على المجموع أحوط [illegible] **قلت** أما القول بالاحتياط [illegible]
إن شاء الله تعالى **المسألة الخامسة** في أن الأصل عدم الاشتراك ونعني به أن اللفظ متى دار بين الاشتراك
وعدمه كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك ويدل عليه وجوه أحدها أن احتمال الاشتراك لو كان مساوياً لا
لانفراد لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حالة التخاطب في أغلب الأحوال من غير استكشاف [illegible]
ذلك [illegible] الغالب حصول الانفهام فيما بينهما ولو كان الاشتراك مرجحاً لما بقيت الأدلة السمعية مفيدة للظن
[illegible] لاحتمال [illegible] لأن تلك الألفاظ مشتركة بين ما فهمنا وبين غيره وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون
المراد غير ما فهمنا [illegible] القرآن والأخبار [illegible]
على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الرجحان **فإن قلت** لا نسلم أن الكلمات
في الأكثر مفردة لأن الكلمة إما حرف أو فعل أو اسم أما الحرف فكتب النحو شاهدة بأنها مشتركة وأما الفعل فهو
إما الماضي والمستقبل فهي مشتركة لأنها تارة تستعمل في الخبر وأخرى في الدعاء وأما صيغة المضارع فبين الحال والاستقبال
وأما صيغة الأمر فالقول في كونها مشتركة بين الوجوب والندب مشهور وأما الأسماء فيقع الاشتراك كثيراً فيها
[illegible] **قلت** أصول الألفاظ الأسماء والاشتراك
نادر فيها [illegible] لو كان الاشتراك [illegible] في الأكثر [illegible] كذلك علمنا أن الغالب عدم
الاشتراك ومنها أن الاشتراك مخل بفهم القائل والسامع وذلك يقتضي أن لا يكون موضوعاً [illegible]
[illegible] أما في حق السامع فمن وجهين الأول أن الغرض من الكلام حصول الفهم وهو غير حاصل في المشترك
لتردد الذهن بين مفهوماته الثاني أن سامع اللفظ المشترك [illegible] الاستكشاف [illegible]
[illegible] من السؤال [illegible] في الجهل [illegible]
ذلك سبب الجهل [illegible] اللفظ المشترك
وأما في حق القائل فمن [illegible] الإنسان إذا تلفظ باللفظ المشترك احتاج في تفسيره إلى أن يذكر باسمه المفرد فيقع
تلفظه باللفظ المشترك عبثاً [illegible] أن السامع [illegible] المراد [illegible] السامع
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحاجة إلى المفردات [illegible]
[illegible]
[illegible] بالمشترك [illegible]
المفرد [illegible] الاشتراك [illegible]

مفيداً

مفهوماته

لإفادة الجمع استعمال اللفظ

من

أو الأمر لما سبقه الماضي والمستقبل

ولا حاجة إلى المشترك فيكون المفرد

فانه لا ظهور للفعل هناك ثبت رجحان الفرد على المشترك

...مع اللفظ الذي يلزم من حمله تحصيل المطلوب من اللفظ المشترك في الوجود في الذهن وهو المطلوب

**المسئلة السادسة** فيما يتعين مرادا للافظ باللفظ المشترك اللفظ المشترك اما ان
يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فان لم يوجد بقي مجملا لما ثبت من امتناع حمله على الكل وان وجدت القرينة
فتلك القرينة اما ان تدل على اعتبار واحد من مسميات اللفظ الغاء او اعتبارا او على الغاء البعض الغاء او اعتبارا
او تدل على الغاء الكل من حيث هو كل كان الكل منتفيا لا سيما المسميات الغاء او اعتبارا فهو مندرج تحت الغاء البعض
لان اللفظ لما كان مفيدا للكل ولواحد من تلك الاحاد والكل من حيث هو كل كان الكل منتفيا من المسميات فمن تكون
القرينة الدالة عليه الغاء او اعتبارا دالة على الغاء بعض ما اندرج تحت تلك اللفظة **فاما القسم**
**الاول** وهو ما يفيد اعتبار كل واحد من تلك المعاني فاما ان يكون متنافية او لا يكون فان كانت متنافية

فتلك المعاني

بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يظهر المرجح وان لم يكن متنافية فقال بعضهم الادلة المقتضية لحمل اللفظ
على كل واحد منها لمعارضة الدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه فيحصل بينهما الترجيح
وهذا خطأ لان الادلة العقلية المانعة من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه لا تقبل المعارضة فلا
تقبل المعارض فحصل لنا انه لا معارضة لكن لا معارضة هاهنا فان الدليلين اقتضيا حمل اللفظ على كل
مدلوليه امكن ان يكون اللفظ كما كان موضوعا لكل واحد منهما بالاشتراك فهو ايضا موضوع للمجموع
ان المتكلم انه تكلم به مرة لتعيين ومرة لهذين لاحتمال لنزول التعارض فاذا بطل التعارض ثبت انه تكلم به
الا انه لم يكن كل واحد منهما مرادا وجب حمله عليهما **القسم الثاني** وهو الذي يفيد الغاء كل واحد
من تلك المعاني فحينئذ يجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقائق الملغاة ثم لا يخلو اما ان يكون تلك
الحقائق الملغاة مجاز الواحد منها او لا لان الالغاء بمعنى كان البعض يرجح من البعض او ليس الامر كذلك فان كان
الاول فالمجاز متعين اما ان يكون متساوية في القرب او لا يكون متساوية فان تساوت المجازات وكانت
احدى الحقيقتين راجحة كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا لان تفاوت المجازات معتبر فان كان مجاز
الحقيقة الراجحة راجحا الى الكلام في الرجحان فان كان مجاز الحقيقة المرجوحة راجحا وقع التعارض بين
المجازين لان هذا المجاز وان كان راجحا الا ان حقيقته مرجوحة وذلك المجاز وان كان مرجوحا الا ان
حقيقته راجحة فقد اختص كل واحد منهما بوجه رجحان فيصار الى الترجيح واما اذا كانت الحقائق متساوية
تماما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الآخر الى حقيقته او لا يكون فان كان الاول
وجب العمل بالاقرب وان كان الثاني بقيت اللفظة مترددة بين مجازات تلك الحقائق لما ثبت من امتناع
حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت حقيقية او مجازية **القسم الثالث** وهو الذي يدل
على الغاء البعض في اللفظة المشتركة اما ان تكون مشتركة بين معنيين فقط او اكثر فان كان الاول تعين ذلك

وبين

الاخر لان اللفظ لما وجب حمله على معنى لا على غير هذين وقد تعذر حمله على ذلك تعين حمله على هذا وان كان

والاصل

الثاني فهو ان يكون المعاني الثلاثة ولم يحصل قيام الدليل على الغاء واحد منها بقي اللفظ مجملا في الباقي
**اما القسم الرابع** وهو الذي يدل على اعتبار البعض فهذا لا اجمال سواء كانت اللفظة مشتركة
بين معنيين او اكثر والله اعلم **المسئلة السابعة** في انه يجوز حصول اللفظ المشترك



في كلام الله تعالى خلافا للبعض لنا انه ورد في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فانه مشترك بين الطهر والحيض وقوله والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال والادبار واحتجوا بانه لو ورد ذلك اللفظ
اما ان يكون المراد منه حصول الافهام او لا يكون فان كان الثاني فهو عبث وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون المراد منه
حصول الفهم بدون المقصود او مع بيانه فالاول تكليف ما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان يكون

بيانه

البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك تطويلا من غير فائدة فهو عبث
وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان الى المكلف فحينئذ يبقى الخطاب مجملا **والجواب** مسئلة
هذا مبني على الحسن والقبح ثم نقول لم لا يجوز ان يكون فيه فائدة والجواب عنه على اصول المعتزلة فيما ذكروه في
تأخير البيان عن وقت الخطاب ان شاء الله تعالى **الباب السادس** في الحقيقة والمجاز
وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير
لفظي الحقيقة والمجاز في اصل اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة من الحق وهو الثابت اما في اللغة
هو الثابت ... في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو العدم وجب ان يكون الحق هو الثابت فاما البحث

عموم

عن وزن الفعيلة فنقول ايضا يحتمل ان تكون الفعيلة قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل فعلى
الاول معنى حقيقته المثبتة وعلى التقدير الثاني فالثابتة الثاني ان التاء في الفعيلة تقتضي النقل من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جزت
هذا الموضع ... الذي هو التعدي ... ومعنى المجاز ... الذي لا يكون واجبا
ولا ممتنعا كان مترددا بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في غير
موضعه الاصلي شبيه بالمتنقل من موضعه فلا جرم سمي مجازا **المسئلة الثانية** في حد الحقيقة والمجاز
واحسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية واما المجاز فما افيد به معنى مصطلحا عليه
غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا القيد الاخير له
يذكره ابو الحسين ولا بد منه فانه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا مبتدأ وقوله معنى مصطلحا عليه

حذفه

انما يخرج على قول من يقول المجاز لا بد فيه من الوضع فاما من لم يقل به جعله واما قوله غير ما اصطلح عليه
في اصل تلك المواضعة ففيه سؤال وذلك انه يقتضي خروج الاستعارة من كونها مجازا لانا اذا قلنا في وجه
الاستعارة ... النظم الحاصل من هذه الاستعارة ليس لاستعماله باسم الاسد لان لا نعلم انا وجدنا
الاسم ... لتحصيل التعظيم ... التعظيم انما حصل لانا قدرنا في ذلك الشخص صورة في نفسه اسد الا لو
في الشجاعة التي هي خاصية الاسد الغاية القصوى فلما قدرنا انه صار اسدا في نفسه اطلقنا عليه اسم
... اللفظ ... لكونه اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي **وجوابه** انه يكفي في تحصيل التعظيم
ان يعتقدوا نحصله من العرف ... لا سد فيكون استعمال لفظ الاسد مستعملا في اللفظ في غير موضوعه
الاصلي **واعلم** ان الناس ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة احدها ما ذكره ابو
البصري اولا وهو ان الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل

والمجاز الذي لا ينتظم الكلام معناه اما الزيادة او النقصان او النقل فالذي يكون زيادة فهو الذي ينتظم
معناه بدون الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف استقام المعنى والذي يكون نقصانا
فهو الذي لا ينتظم الكلام بدون الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية فانا لو قلنا واسأل اهل القرية صح الكلام والذي يكون
لاجل النقل فكقولك رأيت اسدا وانت تعني به الرجل الشجاع **واعلم** ان هذا التعريف يقتضي ان المجاز بالزيادة
والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضعه الاصلي الى موضع آخر في المعنى او في الاعراب واذا كان كذلك
لم يجعلها قسيمين في مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء يفيد نفي مثل المثل وهو محال لانه يقتضي
ثبوت المثل فضمن ذلك ان المنقول من هذا المعنى الى نفي المثل وكذا قوله تعالى واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل
الى سؤال اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة والنقصان متى لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاء
زيد وعمرو ومعناه في الاصل جاء زيد وجاء عمرو الا انه حذف لعدم الحاجة اليه لان الاول دل عليه ولكن لما لم يحدث شيئا في
الاعراب لم يحكم عليه بكونه مجازا وكذلك الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبا تغير الاعراب كانا مجازين وذلك
انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب آخر **وثانيها** ما ذكره ايضا ابو عبد الله البصري ان الحقيقة
ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له وهذا ايضا باطل لانا نقول الحقيقة اما ان نفيد بها ما وضعت
له بالاطلاق او يدخل في الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الدابة اذا استعملت في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له
في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز لما تقدم فيدخل المجاز العرفي فيما جعله حد الحقيقة ويخرج عن حد
المجاز انما الذي افيد به غير ما وضع له فيدخل الحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظ افيد بها غير ما وضع له
في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا فنقول ما افيد به غير ما وضع له اما ان يكون مطلقا او ما افيد به
غير ما وضع له بحسب القرينة او مع القرينة والاول باطل لان المجاز لا يفيد الا بسبب القرينة والثاني يقتضي انه اذا استعمل
لفظ السماء في الارض فان اللفظ قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس بمجاز وايضا ينتقض بالاعلام المنقولة **فان قلت**
العلم لا يفيد **قلت** حق ان العلم لا يفيد في المسمى صفة لكن حق انه لا يفيد [illegible] من تلك الذات لكنه
لا يفيد صفة في الذات وثالثها ما ذكره ابن جني وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان
بضد ذلك وهذا ضعيف لان ما ذكره في حد الحقيقة يخرج عنه الحقيقة الشرعية والعرفية وما ذكره في حد
المجاز وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه ان المجاز هو الذي ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة
وعلى هذا يكون استعمال لفظ الارض في السماء مجازا وهو باطل ورابعها ما ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله فقال الحقيقة كل كلمة اريد
بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت
له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية
عن الحقيقة ودخولها في حد المجاز وهو غير جائز **المسألة الثالثة** في ان لفظي الحقيقة والمجاز بالنسبة
الى المعنيين المذكورين حقيقة ام مجاز الحق انهما في المعنيين المذكورين مجازان بحسب اللغة الاصلية حقيقتان
بحسب العرف بيان الاول ان الحقيقة في الاصل انها مأخوذة من الحق وهو الثابت [illegible] ثم انه نقل الى
العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى
اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية

واما المجاز فالملازمة بين المعنى المذكور وبين اصل المجاز ايضا من وجهين الاول هو ان حقيقة الجواز هو التعدي
وذلك انما يحصل في انتقال الاجسام من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فيثبت [illegible] فذلك انما يكون على التشبيه
الثاني هو ان المجاز مفعل من الفعل حقيقة اما في المصدر او في الموضع فاما في الفاعل فليس حقيقة فيه فالحاصل
ان اللفظ المنتقل لا يكون مجازا لعينه انما فعلنا المجاز اسما مأخوذا من التعدي اما اذا قلنا انه مأخوذ من المجاز نكان
لان الجواز كما لا يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في الاعراض فالمجاز لا يكون موضوعا الا للجواز الذي استعمل في
غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذين الوجهين الا انا قد ذكرنا ان اللفظ انما سمي مجازا لعلاقة بين المعنى التعدي
والعبور **القسم الاول** في احكام الحقيقة وفيه مسائل **المسألة الاولى** في اثبات الحقيقة
اللغوية والدليل عليه ان ها هنا الفاظا وضعت لمعان ولا شك انها قد استعملت فيها بعد وضعها لها وهذا معنى الحقيقة
الا ان ذلك والمجنون على جواز ان اللفظ اذا استعمل في موضعه الاصلي فهو الحقيقة وان استعمل في غير موضعه الاصلي
كان مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى وجد الفرع وجد الاصل فالحقيقة موجودة لا محالة وهذا ضعيف لان المجاز لا
يجب كونه موضوعا قبل ذلك لمعنى آخر وستعرف ان اللفظ بالوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز يحصل
بلا حقيقة **المسألة الثانية** في الحقيقة العرفية اللفظة العرفية هي التي انتقلت عن مسماها الاصلي الى غيره لاجل الاستعمال
ثم ذلك العرف قد يكون عاما وقد يكون خاصا ولا شك في امكان القسمين انما النزاع في الوقوع فنقول القسم الاول
فالحق انه [illegible] وذلك على قسمين احدهما ان يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة ثم المجاز
تفصيلها ان [illegible] المشتهرة واقامة المضاف اليه مقامه كالاضافة الى الشريعة
الى الشريعة ومنها تسمية الشيء باسم ما يشبهه كتسميتهم حكاية كلام زيد ومنها تسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم
الخابية والغائط التي هي المكان المطمئن من الارض وتسمية المزادة بالراوية التي هي اسم للجمل الذي يحملها
وثانيهما تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها مشتقة من الدبيب ثم انها اختصت ببعض البهائم والملك مأخوذ
من الالوكة وهي الرسالة ثم اختص ببعض الرسل والجن مأخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر من العيون
والخابية والقارورة موضوعة لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصا بشيء معين والقسم الرابع حاصل من الوجهين
هو الذي ثبت من اهل العرف وانه حاصل من هذين الوجهين ثم ثبت عنهم فلا يجوز اثباته والذي يدل على وجود هذا
من العرف ان علامات الحقيقة كما سنذكرها حاصلة فيها فوجب كونها حقيقة واما العرف الخاص
فهو العرف لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والكسر والقلب للفقهاء والفرق
والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا شك في وقوعه **المسألة الثالثة** في الحقيقة
الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او كانا
معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والآخر معلوما وقد اختلفوا في امكانه وفي
وقوعه فالقاضي ابو بكر منع منه مطلقا والمعتزلة اثبتوه مطلقا وزعموا انها منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال
وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج والى اسماء اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وهذا الضرب يسمى
بالاسماء الدينية تفرقة بينها وبين ما اجري على الافعال وان كان الكل على السواء في انه شرعي والحق ان الحاصل
هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية لنا ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن

لو ثبت [illegible] كان القرآن كله عربيا او فساد اللازم [illegible] الالفاظ [illegible] في القرآن [illegible]

انه تعالى [illegible] القرآن [illegible] عربيات فساد اللازم فلقوله تعالى قرآنا عربيا وقوله وما ارسلنا من رسول

الا بلسان قومه **فان قيل** هذا الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي ان يكون هذه الالفاظ مستعملة في غير ما كان العرب

يستعملونها فيه [illegible] فالصلوة [illegible] الشرع [illegible] هذا الدليل لا يقولون

به وما يقولون به لا يقتضيه هذا الدليل [illegible]

هذه الالفاظ لهذه المعاني [illegible] المعاني [illegible]

المعاني [illegible] كذلك [illegible] الالفاظ عربية [illegible] اللغوية [illegible]

ان لا يكون القرآن عربيا [illegible] هذه الالفاظ [illegible] القرآن [illegible]

الملاق [illegible] الاسود عليه [illegible] كلمات [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] القرآن [illegible] الآيات [illegible] القرآن [illegible] القرآن

[illegible] القرآن [illegible]

[illegible] القرآن [illegible] الثاني ان الدليل يقتضي ان [illegible] القرآن [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] الكتاب [illegible] القرآن [illegible] القرآن [illegible]

القرآن [illegible] سورة يوسف [illegible]

السورة [illegible] القرآن [illegible] القرآن عربيا [illegible] كذلك [illegible]

من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض [illegible]

[illegible]

ان [illegible] الاجمال والتفصيل [illegible]

[illegible]

من [illegible] هذه الالفاظ [illegible]

[illegible] اما الايمان فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه

ثلاثة اوجه الاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان انما قلنا ان فعل الواجبات

هو الدين [illegible] الدين القيم لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا

الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة [illegible] وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله

ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان [illegible] لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا

[illegible] لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه [illegible] من المؤمنين [illegible]

من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين [illegible] الثاني [illegible]

[illegible] الثالث [illegible] الذين آمنوا بالله ورسوله [illegible]

ان [illegible] والفاسق [illegible]

[illegible] يوم القيمة [illegible] الطريق [illegible] يوم القيمة [illegible]



اما [illegible] ولعذاب الآخرة [illegible] الثاني [illegible] النار فقد

[illegible] يوم القيمة [illegible] الذين آمنوا معه

الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق [illegible] يكون مستحقا

[illegible] الاشتقاق [illegible] الايمان [illegible] مؤمن [illegible]

[illegible] مؤمن [illegible] الايمان [illegible] كان مستحقا [illegible]

[illegible] مؤمنا [illegible] اكثرهم

[illegible] الايمان مع الشرك [illegible] التصديق [illegible] الايمان غير التصديق

اما الصلوة فهي في اصل اللغة [illegible]

[illegible] الصلوة [illegible] الصلوة [illegible] الصلوات [illegible]

[illegible] الشرع [illegible] المعاني الثلثة

[illegible] الاول [illegible] الثلثة [illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible] الصلوة [illegible] الصلوة [illegible]

[illegible] اللفظة [illegible]

[illegible] اللغوية [illegible] الشرع [illegible]

[illegible] الشرع [illegible] **والجواب**

قوله الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي كون هذه الالفاظ [illegible] الدليل

يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها [illegible] الحقيقة فقط او سواء كانت

حقيقة او مجازا [illegible] العرب [illegible] الحقيقة [illegible] بالمجاز [illegible] المجازات المشهورة [illegible]

[illegible] الصلوة [illegible] المقصود [illegible] الصلوة [illegible]

وكان المقصود من الصلوة [illegible] لفظ الصلوة [illegible] اللغة [illegible]

[illegible] الاسماء الشرعية [illegible] بالدليل المذكور **فان قلت** [illegible]

اللغوي [illegible] اللغة [illegible] هذه المعاني [illegible]

[illegible] لفظ الصلوة [illegible] **قلت** [illegible] المجاز [illegible]

اهل اللغة [illegible] المجاز [illegible] هذه الصورة [illegible]

هذه اللفظة [illegible] لان كون اللفظة [illegible] اللفظ [illegible] المعنى

المخصوص [illegible] اللفظ [illegible] القرآن [illegible]

[illegible] الحقيقة [illegible]

الحقيقة [illegible] الفاظ عربية [illegible]

[illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible] القرآن اسم المجموع [illegible] الكتاب [illegible] القرآن [illegible]

الاول ممنوع والثاني مسلم

لهذا المعنى وان لم تكن عربية لما يجوز ان يقال هذه اللفظة عربية [illegible]

فنفعل الواجبات هو الايمان [illegible]

فحينئذ يكون كل ما تقدم [illegible]

ادم

والمؤمن [illegible]

حقيقة شرعية لبعض منه لما كان القرآن واحداً وما ذكروه من الوجوه الاربعة معارض بالاحتمال في قوله تعالى بسورة من مثله القرآن
وانه بعض القرآن قوله ويصدق القرآن على الفاظ عربية يبطل الاستدلال اما الحروف المذكورة في اوائل السور فعندنا اسماء
السور واما المشكوة والقسطاس والاستبرق فلا نسلم كونها غير عربية وان كانت موجودة في سائر اللغات فانه يجوز توافق
اللغات غير مشتملة انما ليست عربية لكن العام اذا خص يبقى حجة في الباقي وانما حجة قولهم ان هذه المسميات حدثت فلا بد
من حدوث اسمائها قلنا لا يكفي فيها المجاز مع تخصيص الالفاظ المطلقة ببعض مواردها كما ان الايمان والصلوة
والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين والدعوة معينة
والامساك معين والتخصيص لا يخرجه عن كونه حقيقة فيما هو الاصل اطلاق اسم المطلق على المقيد الا انه مجاز
فانه من المجاز الذي يطلق فيه اسم السبب على المسبب **والجواب** من المعارضة الاولى انا لا نسلم ان هذه الحقيقة
انا نقول ان ذلك الدين القيمة فيقول لا يكون راجعاً الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذلك اسم الاشارة فلا يجوز صرفه الى
الكثير والثاني ان من الالفاظ المذكورة فلا يجوز صرفها الى اقامة الصلوة واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يعني
ذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فلم يلزم ان يكون ذلك الاول هو ما ذكر شيئاً آخر وهو ان يقول ايضاً
ان ذلك الاخلاص او ذلك التدين دين القيمة فيكون قوله ونفع مخلصين والا ما لا لاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم
الترجيح وهو منع لان اضمارهم يؤدي الى تقليل اللغة وما ضمرنا يؤدي الى عدم التغيير **والجواب** من الثاني انا
لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو
التصديق بوجوب تلك الصلوات **وعن الثالث** لا نسلم ان كلمة انما للحصر سلمنا لكن معارض بالآيات منها ما تدل
على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة الايمان لعمل الجوارح قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان ومن شرح صدره للاسلام وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك و
الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة امر مغاير للايمان قال الله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن ومنها الآيات الدالة على
اجتماع الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهكذا هو الجواب
عن سائر الآيات التي تمسكوا بها **والجواب عن الرابع** ان ما ذكروه لا ادلة عليهم لانه مقابلة يقول ان ... الكوفي ...
الخامس لا اعمال الجوارح **والجواب** عن السادس انا نعترف بان الايمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل التصديق بما جاء به
محمد عليه السلام من كل امر علم بالضرورة مجيئه به وهو الجواب عن السابع واما الذي يحتج بان الصلوة
والصوم غير مستعملين في موضوعيهما اللغويين فمسلم ولكنهما مستعملان في امور هي مجازات بالنسبة الى المعاني الموضوعة لها
ومع هذا فالاولى ... **فروع** على القول بالنقل ... وانما يحمل عليه ...
لا يتم الا بثبوت الوضع اللغوي ثم نسخه ثم ثبوت الوضع الآخر وما الوضع اللغوي فانا نجزم بوضع واحد ... على
اشياء مع ... بالنسبة ... الاصل ... ان ثبوت الحكم ... الدليل القاطع ... الدليل
عليه ... الاستصحاب وذلك يدل على ان البقاء على الوضع الاول ... لو كان احتمال بقاء اللغة على الوضع الاول
ما لم يثبت احتمال التغيير ... الا ... على الوضع الاول ...
كذلك ثبت ما قلناه **الفرع الثاني** لا شك في ثبوت الالفاظ المتواطئة في الاسماء الشرعية واختلفوا في وقوع الاسماء المشتركة

والحق وقوعها لان لفظ الصلوة مستعمل في معان شرعية لا يجمعها جامع لان اسم الصلوة يتناول ما لا قراءة فيه
كصلوة الاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كصلوة القاعد والصلوة بالايماء
الشافعي ليس بينها شيء مشترك من ذلك وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك يجمعها مسمى الصلوة اما المتواطئ فلا ظهور له
ان وجد لا ثبت على اصلها من الاصل انه يقدر بقدر الحاجة **الفرع الثالث** لا يوجد الاسم الشرعي فعلاً وجد الفعل الشرعي
والحرف الشرعي لا لا زمانه لا يوجد لما انا لا يقبل الاستقرار فانا ثبتنا في الفعل يفتقد المصدر ... الشرعي
في زمان ... فان كان المصدر لغوياً استحال كون الفعل شرعياً لوجب كون الفعل ايضاً شرعياً تبعاً لكون المصدر
شرعياً فيكون كون الفعل شرعياً امراً حاصلاً بالعرض لا بالذات **الفرع الرابع** ان صيغ العقود انشاءات
ام اخبارات لا شك ان قوله بعت واشتريت صيغ الاخبار في اللغة وقد تستعمل ايضاً في الشرع للاخبار انما
انها اخبارات لا انشاءات الاحكام ... اخبارات ام انشاءات ... الاقرب انها انشاءات لوجوه الاول انه لو كان
اخباراً لكان اما ان يكون اخباراً عن الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فبطل القول بكونه اخباراً اما انه لا
يكون اخباراً عن الماضي او الحاضر لانه لو كان كذلك لامتنع تعليقه على الشرط لان التعليق عبارة عن توقيف
دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود
فلما صح تعليقه على الشرط بطل كونه اخباراً عن الماضي او الحال واما انه لا يمكن ان يكون اخباراً عن المستقبل لان
قوله انت طالق ... على الاخبار عن صيرورتها موصوفة بالطلاق في المستقبل ... بذلك
وهو قوله ستصيرين طالقاً في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا يقع الطلاق فاما ... لذلك
الثاني ... لا يقتضي وقوع الطلاق الثالث ... الصيغ لو كانت اخبارات لكانت اما ان يكون كذباً او صدقاً فان
كانت كذباً فلا عبرة بها وان كانت صدقاً فوقوع الطالقية اما ان يكون متوقفاً عليه فيكون ... الخبر صدقاً
يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه ههنا هو وقوع الطالقية فالاخبار عن الطالقية يتوقف على ... وقوع
الطالقية ... حصول الطالقية ... لزم الدور ... فهذا الحكم لا بد له
من سبب آخر فيتقدر حصول ذلك السبب يقع الطالقية وان لم يوجد هذا ... لا يوجد ...
هذا الاخبار ... وذلك باطل بالاجماع **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون تأثير ذلك المؤثر في حصول الطالقية
يتوقف على هذه اللفظة **قلت** فهذه اللفظة اذا كانت شرطاً لتأثير المؤثر في الطالقية وجب تقدمها
على الطالقية لكنا بينا انه متى جعلناها خبراً وجب ان يتقدم الطالقية عليها فيلزم ... الثالث ...
امر التطليق ... ان يكون ... التطليق ... ذلك ... في الطالقية
الرابع ... الطلاق ... ثبت انها انشاءات لا اخبار والله اعلم
**القسم الثاني** في المجاز **المسئلة الاولى** في اقسام المجاز المجاز اما ان يقع في مفردات الالفاظ
فقط او في تركيبها فقط او فيهما معاً اما الذي يقع في المفردات فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد
واما الذي يقع في التركيب فهو ان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقاً
لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت
مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد الاشابة الى كر الغداة غير مطابق لما عليه الحقيقة فان الشيب يحصل بفعل الله لا بكر الغداة

وأما الذي يقع في المفردات والتركيب معاً فكقولك لمن تحبه أحياني اكتحالي بطلعتك فإنه استعمل لفظ
الإحياء لا في موضوعه الأصلي ولفظ الاكتحال لا في موضوعه الأصلي ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال مع أنه غير منتسب إليه وقد جاء
في القرآن والأخبار من الأقسام الثلاثة شيء كثير والأصوليون لم يتنبهوا للفرق بين هذه الأقسام وإنما لخصه
الشيخ عبد القاهر النحوي رحمة الله عليه **المسألة الثامنة** في إثبات المجاز المفرد الدليل عليه أنهم يستعملون
الأسد في الشجاع والحمار في البليد مع اعترافهم بأن لفظي الأسد والحمار غير موضوع في أول الأمر لهذين المعنيين
بل إنما أطلقا عليهما لما بين معنييهما وبين هذين الأمرين من المشابهة ولا معنى للمجاز إلا ذلك واحتج المانع
بأن اللفظ لو أفاد المعنى على وجه المجاز فإما أن يفيده مع القرينة أو لا مع القرينة والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لا
يحتمل إلا ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجازاً وبدون القرينة غير مفيد أصلاً فلا يكون لا حقيقة ولا مجازاً
فظهر أن على هذا التقدير لا يكون اللفظ مجازاً لا حال اتصال القرينة ولا حال عدم القرينة والثاني أيضاً باطل لأن اللفظ لو أفاد
معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه لأنه لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلاً بالإفادة من دون القرينة
**والجواب** أن هذا نزاع في العبارة فإنا نقول اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز فلا يقال اللفظ
مع القرينة حقيقة فيه لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظاً واحداً دالاً على المسمى
**المسألة التاسعة** في أقسام هذا المجاز الذي يجمعها اثنا عشر وجهاً أحدها إطلاق اسم السبب على المسبب
والأسباب أربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء باسم قابله قولهم سال الوادي ومثال التسمية
باسم الفاعل حقيقة أو ظناً تسمية المطر بالسماء ومثال التسمية باسم الغاية تسمية العنب بالخمر والعقد بالنكاح
(في الهامش: باسم الصورة تسميتهم اليد بالقدرة وخلافه التسمية)
وثانيها إطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض الشديد والمذلة العظيمة بالموت ويجوز أن يكون في
المجاز هنا لما بين الأمرين من المشابهة ثم هاهنا أبحاث الأول أن العلة الغائية لما كانت علة بماهيتها للعلل
ومعلولة لها في وجودها فقد حصلت العلاقة العلية والمعلولية من كل واحد منهما للآخر (في الهامش: تقدم)
إلا أن نقل اسم السبب إلى المسبب أحسن من العكس لأن السبب المعين يقتضي المسبب المعين لذاته وأما المسبب المعين
فلا يقتضي لذاته السبب المعين على ما بينا الفرق بينهما في الكتب العقلية وإذا كان كذلك كان إطلاق اسم
السبب على المسبب أولى من العكس الثاني أن العلة الغائية لما اجتمع فيها الجهتان السببية والمسببية كان
اللفظ المجازي فيها أولى من سائر المواضع لاجتماع الوجهين ثالثها تسمية الشيء باسم ما يشابهه كتسمية الشجاع
أسداً والبليد حماراً وهذا القسم على الخصوص هو المسمى بالمستعار ورابعها تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن جعل ذلك من باب المجاز
المشابهة لأن جزاء السيئة إنما يسمى سيئة لكونه مساءة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء وخامسها تسمية الجزء باسم الكل
كإطلاق اللفظ العام مع أن المراد منه الخصوص وسادسها تسمية الكل باسم الجزء كما يقال للزنجي إنه أسود
ولا نقل العكس لأن الجزء لازم للكل وليس الكل لازماً للجزء وسابعها تسمية إمكان الشيء باسم وجوده كما يقال
للخمر التي في الدن إنها مسكرة وثامنها إطلاق لفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للإنسان بعد فراغه
من الضرب إنه ضارب وتاسعها المجاورة كما يقال اسم الراوية على ما يحمل عليه من ظرف الماء وكتسمية الشراب بالكأس
ويمكن جعله من باب المجاز بسبب القابل وعاشرها المجاز العرفي بسبب أهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه
(في الهامش: تنبيه)

كالدابة فإنه استعمل في الحمار **فإن قلت** لفظ الدابة إما أن يكون مجازاً من حيث صار مستعملاً في الفرس
وحده أو من حيث منع من استعماله في غيره والأول من باب إطلاق اسم العام على الخاص فلا يكون قسماً آخر والثاني
باطل لأن المجاز كيفية عارضة للفظ من جهة دلالته على المعنى لا من جهة عدم دلالته على الغير **قلت**
لفظ الدابة إذا استعمل في الحمار والكلب كان ذلك مجازاً بالنسبة إلى الوضع العرفي لأنه يكون مستعملاً في غير موضوعه لعلاقة
بينه وبين موضوعه ويكون ذلك حقيقة بالنسبة إلى الوضع الأصلي لأنه يكون مستعملاً في اللغوي إلا أن هذا المجاز من باب المشابهة
فلا يكون في الحقيقة قسماً آخر وحادي عشرها المجاز بسبب الزيادة والنقصان وقد ذكرنا تفسيرهما وبينا كيفية الحال
فيهما وثاني عشرها تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علماً والمقدور قدرة والله أعلم **المسألة الرابعة**
في أن المجاز لا يدخل دخولاً أولياً إلا في أسماء الأجناس أما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لأن مفهومه غير مستقل
بنفسه بل لا بد أن ينضم إلى شيء آخر ليحصل الفائدة فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة وإلا فهو مجاز في التركيب لا في
المفرد وأما الفعل فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركباً من المصدر وغيره
فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء وأما الاسم فهو إما علم
أو مشتق أو اسم جنس أما العلم فلا يكون مجازاً لأن شرط المجاز أن يكون النقل لأجل علاقة بين الأصل والفرع وهي غير موجودة
في الأعلام وأما المشتق فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه لا يتطرق إلى المشتق الذي لا معنى له إلا أنه أمر حصل له المشتق
منه فثبت أن المجاز لا يتطرق بالذات إلا إلى أسماء الأجناس والله أعلم **المسألة الخامسة** في أن استعمال
اللفظ في معناه المجازي متوقف على السمع الدليل عليه أن لفظ الأسد لا يستعار للرجل الشجاع إلا لأجل المشابهة في الشجاعة
لأن الرجل الشجاع كما يشبه الأسد في شجاعته فقد يشبهه في صفات أخر كالبخر وغيره فلو كانت المشابهة كافية في
جواز استعارة الأسد للأبخر لجاز ولم يجز للتخصيص فإنهم قد يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير
الإنسان وإن حصلت المشابهة في الطول **احتج** المخالف بوجهين الأول اتفقوا على أن وجوه المجاز إنما
هي الاستعارات التي تحتاج في تحقيقها إلى دقيق النظر وما يكون نقلياً لا يكون كذلك الثاني أنك إذا قلت رأيت أسداً
وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم إنما يحصل بإعارة معنى الأسد له ثم لو أعطيته الاسم بدون المعنى لم يحصل التعظيم
وإذا كانت إعارة اللفظ تابعة لإعارة المعنى وإعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة وجب أن لا يتوقف استعمال
المستعار على السمع **والجواب** عن الأول أن الشيوخ بالفكر جهات حسن المجاز **وعن الثاني**
أن هذه الألفاظ ليست حقيقة بل أمر تقديري فلم لا يجوز أن يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون البعض
**المسألة السادسة** في أن المجاز المركب عقلي ومثاله من القرآن وأخرجت الأرض أثقالها وقول الشاعر أشاب الصغير
فالإخراج والإثبات غير مسندين في نفس الأمر إلى الأرض بل إلى الله تعالى وذلك الحكم عقلي ثابت في نفس الأمر فنقله
من متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي لا لفظة لغوية فلا يكون هذا المجاز إلا عقلياً **فإن قلت** لم لا يجوز
أن يقال صيغة أنبت وأخرج وضعت في أصل اللغة لإسناد الخروج والنبات إلى القادر فإذا استعملت
(في الهامش: استعملت في صدوره عن الأرض فقد تم)
الصيغة في غير موضعها فيكون هذا المجاز لغوياً **قلت** إن إسناد الأفعال لا يدل بالتضمن على خصوصية
المؤثر والدليل عليه وجهان أحدهما أنه لو كان كذلك لكان المفهوم من لفظة أخرج أن القادر صدر عنه هذا
الأثر فيكون مجرد قولنا أخرج خبراً تاماً فكان يلزم أن يتطرق إليه وجه التصديق والتكذيب ومعلوم أنه

ليس كذلك وثانيها أنه يصح نفيه عن القادر ولو كان القادر خبرا عن مفهوم الخروج لكان الخروج بذكر القادر تكريرا
وثالثها أنه إذا أسند الفعل إلى صدور الفعل عن القادر وفاعل القادر والمعنى لكان لا بد من حصول الاشتراك
اللفظي بحسب كل واحد واحد من القادرين إذا ثبت هذا فنقول إذا أضيف ذلك الفعل إلى غير
القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التغيير لتفاوت مفهومات الألفاظ في إسناد مفهومها إلى غير من هو مستند
إليه **فإن قال قائل** ما الفرق بين هذا المجاز وبين الكذب **قلنا** الفارق هو القرينة وهي قد تكون
حالية وقد تكون مقالية أما الحالية فمثل أن يعلم أن القائل لا يحكم بالكذب فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة
بل المجاز ومنها أن يقترن بالكلام هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز
أو أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داع إلى ذكر الحقيقة فيعلم أن المراد هو المجاز وأما القرينة المقالية
فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من ذلك الكلام غير ما أشعر به ظاهر اللفظ

**المسألة السابعة** في جواز دخول المجاز في خطاب الله وخطاب رسوله عند الأكثرين خلافا لأبي بكر بن
داود الأصفهاني لنا قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض وجاء ربك وقد ثبت بالدليل أنه لا يجوز أن يكون المراد
منها ظواهرها فوجب صرفها إلى غير ظواهرها وهو المجاز **احتج المخالف** بأمور أحدها أنه لو تكلم بالمجاز
لجاز وصفه بأنه متجوز ومستعير وثانيها أن المجاز لا يبنى بنفسه عن معناه فوروده في القرآن يقتضي الإلباس وثالثها
أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال ورابعها أن كلام الله تعالى كله حق
فله حقيقة وكل ما كان حقيقة فإنه لا يكون مجازا **والجواب** عن الأول أن أسامي الله تعالى توقيفية وبتقدير
كونها اصطلاحية لكن لفظ المتجوز يوهم كونه فاعلا لما لا ينبغي فعله وعن الثاني أن الله تعالى إنما يتكلم بالمجاز
مع القرينة الدالة على المراد وعن الثالث أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز لأغراض سنذكرها إن شاء الله تعالى وعن الرابع
أن كلام الله تعالى كله حق بمعنى أنه صدق لا بمعنى كون ألفاظه بأسرها مستعملة في موضوعاتها الأصلية والله أعلم

**المسألة الثامنة** في الداعي إلى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إما لأجل اللفظ أو المعنى أو لأجلهما أما
الذي لأجل اللفظ فإما أن يكون لأجل جوهر اللفظ أو لأجل أحوال عارضة على اللفظ أما الأول فهو أن يكون اللفظ الدال
على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان إما لأجل مفردات حروفه أو لتنافر تركيبه أو لثقل وزنه واللفظ المجازي يكون
عذبا فتترك الحقيقة إلى المجاز وأما الثاني فهو أن يكون لأجل الأحوال العارضة للفظ وهو أن يكون اللفظ المجازي صالحا
للشعر والسجع وسائر أصناف البديع واللفظ الحقيقي لا يصلح لذلك وأما الذي يكون لأجل المعنى فقد يكون العدول
إلى المجاز للتعظيم والتحقير ولزيادة البيان ولتلطيف الكلام أما التعظيم فكما يقال سلام على المجلس العالي فإنه ترك الحقيقة
صيانة لاسم المخاطب عن الابتذال وأما التحقير فكما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الأرض وأما
زيادة البيان فقد تكون لتقوية حال المذكور وقد تكون لتقوية حال الذكر أما الأول فكقولهم رأيت أسدا فإنه أقوى في الدلالة على
الشجاعة من قولهم رأيت إنسانا يشبه الأسد في الشجاعة لم يكن للمبالغة كما إذا قال رأيت أسدا فيحصل هنا الفرق المذكور وأما
الثاني فهو المجاز الذي يذكر للتأكيد وأما تلطيف الكلام فهو أن النفس إذا وقفت على كلام ولم تقف على تمام معناه بقي لها تشوق
إليه لأن تحصيل الحاصل محال والعلم بالمجهول المطلق محال فإذا حصل لها شعور بشيء من بعض الوجوه بقي لها تشوق إليه فإذا عرفته من بعض
الوجوه دون البعض فإن القدر المعلوم يشوقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم فتحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذة

وبسبب حرمانها عن الباقي تحصل لها آلام فتحصل هناك لذات وآلام متعاقبة واللذة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى
وشعورها بتلك اللذة أتم فإذا عرفت هذا فنقول إذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به
فلا تحصل اللذة القوية وأما إذا عبر عنه بلوازمه الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فتحصل الحالة المذكورة
التي هي كالدغدغة النفسانية فلأجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية ألذ من التعبير عنها بالألفاظ
الحقيقية **المسألة التاسعة** في أن المجاز غالب على اللغات قال أبو الفتح ابن جني أكثر اللغات مجاز
أما في الأفعال نحو قولك قام زيد وقعد عمرو لأن الفعل يفيد المصدر فقولك قام زيد معناه كان منه القيام
أي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الأفراد ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام لأنه لا يجتمع لإنسان
واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة القيام كله الداخل تحت الوهم **أقول** هذا ركيك لأنه ظن أن
المصدر لفظ دال على جميع أفراد تلك الماهية وهو باطل بل المصدر لفظ دال على الماهية والماهية من حيث هي هي
لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة وإذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة له على الكلية ولا على الوحدة وقال
أيضا قولك ضربت عمرا مجاز من جهة أخرى لأنك إنما ضربت بعضه لا جميعه فلهذا إذا احتاط الإنسان قال ضربت
رأسه وهذا أيضا قد يكون مجازا وذلك عند ما ضربت جانبا من جوانب رأسه فقط اعترض ابن [illegible]
المتكلم عليه فقال المتألم بالضرب جملة عمرو لا عضو منه **أقول** هذا الاعتراض ساقط لأن ابن جني إنما
ألزم المجاز في لفظ المضروب لا في لفظ المتألم والمضروب عبارة عن اسم جسم حيوان بعينه والألم
حكم يرجع إلى الجملة بالاتفاق وكان المضروب بالحقيقة هو الجلد فقط فسقط هذا الاعتراض
**وأقول** لعمري هذا وجه آخر من المجازات الشائعة فإنك إذا قلت ضربت زيدا فليس هو عبارة عن جملة
البنية المشاهدة لأنا نعلم أن زيدا هو الذي كان موجودا وقت ولادته ونعلم أن أجزاءه وقت شبابه أكثر
مما كانت وقت ولادته ولا شك أن زيدا هو تلك الأجزاء الباقية من أول عمره إلى آخره وأما الأجزاء الزائدة فغير داخلة في
المسمى فزيد هو تلك الأجزاء فإذا قلت ضربت زيدا فالفعل إنما وقع على تلك الأجزاء فيكون الكلام مجازا وكذا
إذا قلت رأيت زيدا كان الكلام أيضا مجازا لأن المرئي منه لون سطحه وليس زيد عبارة عن ذلك بل عن الأجزاء الكامنة
فيه وعن سائر الأعراض القائمة به مع أن شيئا منها غير مرئي فكان الكلام مجازا من هذا الوجه
ثم ههنا دقيقة وهي أن المجازات من باب المجاز العقلي لأنا إذا قلت رأيت زيدا وضربت زيدا فهذه عبارات وضعت
مستعملات في موضوعاتها الأصلية فلا يكون مجازا أما لفظة زيد فهو من الأعلام فلا يكون مجازا فلم يبق إلا
أن المجاز إنما وقع في النسبة فيكون مجازا عقليا والله أعلم

**المسألة العاشرة** في أن المجاز خلاف الأصل والذي
يدل عليه وجوه أحدها أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فإما أن يحمل على حقيقته أو مجازه أو عليهما أو لا على واحد منهما والثلاثة الأخيرة
باطلة فتعين الأول أما أنه لا يجوز حمله على مجازه فلأن شرط الحمل على المجاز حصول القرينة فإن الواضع لو أمر
بحمل اللفظ المجرد على ذلك المعنى لكان حقيقة فيه إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك وأما أنه لا يجوز حمله عليهما
معا فظاهر لأن الواضع لو قال احملوه عليهما معا كان اللفظ حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه إما
عليه وعلى ذلك كان مشتركا بينهما وأما أنه لا يجوز أن يحمل على واحد منهما البتة فلأنه على هذا التقدير يكون اللفظ
حال تجرده من المهملات لا من المستعملات ولما بطلت هذه الثلاثة تعين القسم الأول وهو المطلوب

وثانيها ان المجاز لا يتحقق الا عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورًا ثلثة وضعه
اولاً للاصل ثم النقل واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد وهو وضعه للاصل ومعلوم ان الذي يتوقف
على شيء واحد اغلب وجودًا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين اخرين **وثالثها** ان واضع اللفظ
للمعنى انما يضعه له ليكتفي به ... ويستعمل فيه فكأنه قال اذا سمعتموني اتكلم بهذا الكلام فاعلموا
اني عنيت هذا المعنى واذا تكلم به متكلم باللغة فليس يعني به الا ما عناه من تكلم بلغته فيجب ان يعني به ذلك المعنى ولهذا
يسبق الى افهام السامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز لكان حقيقة
ولم يكن مجازًا **ورابعها** اجماع الكل على ان الاصل في الكلام الحقيقة وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية بدوية تقول اسقني دهاقًا اي ملأى ... استدلوا باستعمال اللفظ على الحقيقة فلولا انهم
عرفوا ان الاصل في الكلام الحقيقة للمجاز لما قالوا ذلك **وخامسها** لو لم يكن الاصل في الكلام الحقيقة لكان
الاصل اما ان يكون المجاز وهو باطل بالاجماع او لا يكون واحد منهما اصلاً فحينئذ يتردد كل كلام الشرع بين
امرين فيصير الكل مجملاً وانه باطل بالاجماع ويلزم ان يصير كل ما يحكم به العرف مجملاً وكذلك الالفاظ محتملة
وحينئذ ... المراد ... الا بعد الاستفسار ... فعلمنا ان الاصل
في الكلام الحقيقة والله اعلم **فرع** اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فايهما اولى قال ابو حنيفة
رحمة الله عليه الحقيقة المرجوحة اولى وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى ومن الناس من قال يحصل التعارض لكل واحد
منهما رجحان على الاخر من وجه ومرجوح من وجه فيحصل التعارض **القسم الثالث** في الملحقات بالفرق
بين الحقيقة والمجاز **المسألة الاولى** في انه اذا اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد لا يكون حقيقة ومجازًا
... الوضع ... حقيقة لكان مجازًا لكن الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي والحقيقة
حقيقة لكانت ... بالوضع الاول والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فيكون ... بالوضع
الاول فثبت ان شرط كون اللفظ حقيقة ومجازًا لحصول الوضع الاول فالوضع الاول ... لا يكون حقيقة
ولا مجازًا **المسألة الثانية** في ان اللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازًا معًا اما بالنسبة الى معنيين فلا شك
في جوازه واما بالنسبة الى معنى واحد فيكون بالنسبة الى وضعين ... فلا ... لان اللفظ الدابة
بالنسبة الى الحمار حقيقة بحسب الوضع اللغوي مجاز بحسب الوضع العرفي واما الثاني فهو محال لامتناع احتمال النفي والاثبات
من الجهة الواحدة **المسألة الثالثة** في ان الحقيقة قد تصير مجازًا وبالعكس الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازًا عرفًا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية **المسألة الرابعة** في ان اللفظ اذا كان مجازًا فلا بد ان يكون
حقيقة في غيره ولا ينعكس اما الاول فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي ... وضع ... اصل
فاللفظ ... في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما الثاني فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي
لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ موضوعًا لمعنى ان يصير موضوعًا لشيء اخر بينه وبين الاول مناسبة
**المسألة الخامسة** فيما به ينفصل الحقيقة عن المجاز الفروق المذكورة منها صحيحة ومنها فاسدة
اما الصحيحة فنقول الفرق بين الحقيقة والمجاز اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص فمن ثلثة



احدها ان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز وثانيها ان يذكر حد احدهما وثالثها ان يذكروا خواص احدهما واما الاستدلال
فمن وجوه اربعة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة من اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيعلم انها
حقيقة فيه فان السامع لولا انه اضطر من قصد الواضعين الى انهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى لما سبق الى فهمه ذلك المعنى ...
فاذا ... بغير ... منهم معنى اتفقوا على ... مخصوصة ... بعد ... عن ... واطلقوا ...
معها قرينة فيعلم ان الاول حقيقة فانه لولا انه استقر في قلوبهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما ... عليها
وثانيها ان ... بما يحصل ... اصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انه مجاز فيه كقوله تعالى واسأل
القرية وثالثها ان ينفي اللفظ المعنى ... استعماله ... مجاز ... في غيره ... حقيقة ...
عرفنا ان استعمال اللفظ ... المجاز ... الاولى الحقيقة ... المجاز اما الفرق بالصيغة فقد
قال ... الحقيقة ... قول الخالد ... على كل ذي علم
والمجاز ليس كذلك ... ولسائل ان يسأل ... لان الدعوى العامة لا ينتج بالمثال
الواحد وايضًا ... الحقيقة ... ولا يجوز استعماله في جميع
موارد ... المعنى ... استعمال ... في غير موضعه بالنفي ... تكون ... كالمنصوص عليه
من المعنى ... في اللغات ... في اللغة لكن ... الحقيقة ...
لان الحقيقة لا ... في مواضع كثيرة لان ... ليس من ... يقول ... الحقيقة ...
... استعمال ... في ... ان ... الله ...
والمجاز ... حصول الحقيقة فيه الثالث ان ... اللغة ... استعمال ... في غير ...
... في ... المجاز ... بشرط ... ان يكون كل مجاز
... ان يكون ... عدم ... لا يكون ... العدم ... على كونه مجازًا ... القرافي الامتناع
الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازًا ... حقيقة في القول ... الامر ... حقيقة
في الفعل ... الاشتقاق ... ان الدعوى العامة لا تثبت بالمثال الواحد ...
... الجمع ... ان ... حقيقة في ... الاسم ... الجمع ...
انه مجاز ... الحقيقي ... الامور ... الفعل ... الامر ... لا ...
... يكون اللفظ حقيقة في ... المعنى الحقيقي ... كان ... بالغير ... استعمل ...
... كان ... المقيد ... المتعلق ... بالمقيد ... الاطلاق ... يتعلق ...
كونه مجازًا ... ضعيف ... الاحتمال ان يكون اللفظ حقيقة فيهما ويكون ... حقيقة ...
دون الاخر والله اعلم **الباب السابع** في التعارض الحاصل بين احوال الالفاظ **اعلم** ان الخلل في فهم
مراد المتكلم انما ينشأ من احتمالات خمسة في اللفظ احدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف او الشرع وثالثها
المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص **فان قلت** ... احتمال ... **قلت** ... الاقتضاء
اثبات شرط يتوقف عليه ... المذكور ... يتوقف عليه صحة اللفظ ... الصحة ... يقتضي ...
لكن ... يتوقف عليه ... الصدق ... يتوقف عليه صحة اللفظ ... الخلل في الفهم لا ...

وثانيها ان اهل اللغة

بحسب

وثانيها ان المجاز

ولو ان الاجماع

الاول

متى

لحمله على المراد لا شتغ احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ
ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم **واعلم** ان التعارض
بين هذه الاحتمالات يقع من عشرة اوجه لانه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل والثلاثة الباقية
ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة **المسألة الاولى** اذا وقع
التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل اولى لان عند النقل يكون اللفظ حقيقة مفردة في جميع الاوقات الا انه في بعض
الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى آخر والمشترك مشترك في الاوقات
كلها فكان الاول اولى **فان قيل** بل الاشتراك اولى من وجوه احدها ان الاشتراك لا يقتضي نسخ وضع سابق
والنقل يقتضيه والاشتراك اولى من النسخ على ما سيأتي بيانه ان شاء الله ثم وجب ان يكون اولى مما لا يحصل الا
عند حصول النسخ وثانيها ان الاشتراك متفق على امكانه والنقل انكره كثير من المحققين فالاول اولى
وثالثها ان الاشتراك اما ان يوجد مع القرينة فيعرف المخاطب [illegible] على التعيين وان
لم يوجد القرينة تعذر عليه العمل فيتوقف [illegible] بخلاف النقل فانه ربما لا يعرف النقل فيحمله على
المفهوم الاول فيقع الغلط في العمل [illegible] ورابعها ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فان المتكلم قد يحتاج الى ان يتكلم
بالكلام المجمل فيقول الواضع وضعت هذا اللفظ لهذا ولهذا اما النقل فيتوقف على وضع [illegible]
ثانيا ثم على نسخ [illegible] على الامر الواحد اولى من الموقوف على الامور الكثيرة وخامسها ان السامع قد سمع استعمال
اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني [illegible] مشترك فحينئذ يحصل فيه كل مفاسد
الاشتراك مع مفاسد [illegible] بكون اللفظ منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل [illegible]
[illegible] المفاسد الحاصلة من الاشتراك [illegible] الواضع [illegible]
اقل [illegible] **والجواب** ان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى المعنى الشرعي فلا بد
وان يشتهر ذلك النقل وان يبلغ الى حد التواتر وعلى هذا التقدير يزول كل المفاسد المذكورة والله اعلم **المسألة
الثانية** اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى ويدل عليه وجهان الاول ان المجاز اكثر في الكلام
من الاشتراك والكثرة امارة الظن في محل الشك الثاني ان اللفظ اذا كان مجازا فان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة
وان لم يتجرد عنها حمل على المجاز فلا يعرى عن تعيين المراد والمشترك لا يفيد تعيين المراد عند التجرد عن القرينة **فان
قيل** بل الاشتراك اولى من وجوه احدها ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم المراد معينا فلا يخطئ
وان لم يسمع توقف [illegible] بخلاف المجاز فان اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد
لا يسمع القرينة فيحمله على الحقيقة فيحصل عنده [illegible] مراد المتكلم [illegible]
وثانيها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد على ما تقدم والمجاز يتوقف على وضع الحقيقة وعلى وجود [illegible]
المعاني العلاقة التي لاجلها [illegible] على الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد اولى مما يتوقف
على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل الدليل على تعذر احد معنييه تعين كون الآخر مرادا والحقيقة
اذا دل الدليل على تعذر العمل بها لا يتعين [illegible] ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد
هذا او ذاك [illegible] حقيقة [illegible] على المجاز والاشتراك [illegible]





على المجاز وخامسها ان صرف اللفظ الى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على الاشتراك لا يقتضي ذلك فكان الاشتراك اولى
وسادسها ان المخاطب في صورة الاشتراك [illegible]
صورة المجاز [illegible] لان بعد القرينة يمكن [illegible] احتمال الخطأ وسابعها ان الفهم في صورة الا
شتراك يحصل بادنى القرائن لان ذلك كاف في الرجحان اما في صورة المجاز فلا يحصل رجحان المجاز الا بقرينة قوية
[illegible] الحقيقة الا بقرينة تعادلها في القوة ثم تزيد عليها **والجواب** ان هذه الوجوه معارضة
بما ذكرناه في اول الباب المتقدم من فوائد المجازات **المسألة الثالثة** اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار
فالاضمار اولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار يختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل
الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم **فان قيل** الاضمار يفتقر الى ثلاث قرائن قرينة تدل على اصل الاضمار
وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة فكان الاضمار [illegible]
**قلت** هذا لا ينفعكم لان الاضمار يحتاج الى [illegible] والمشترك يحتاج الى [illegible]
[illegible] الكلام
[illegible] **المسألة الرابعة** اذا وقع
التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة **المسألة الخامسة**
اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع
وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى القرينة [illegible] فكان المجاز اولى **فان
قيل** ما ذكرتم [illegible] النقل [illegible] مراد المتكلم [illegible] الفهم
[illegible] **قلت** ما ذكرته
[illegible] الحقيقة [illegible] من الحقيقة والمجاز
[illegible] فكان المجاز اقرب الى الفهم
من هذا الوجه [illegible] في المجاز ما ذكرنا [illegible] فكان المجاز اولى **المسألة السادسة**
اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى [illegible] ما ذكرناه في المجاز اولى **المسألة السابعة**
اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى [illegible] من المجاز والمجاز خير من النقل
ما تقدم والتخصيص خير من النقل **المسألة الثامنة** اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء لان كل
واحد منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يتوقع [illegible] يتوقع [illegible]
المجاز **فان قلت** الحقيقة [illegible] **قلت** [illegible]
[illegible] **المسألة التاسعة** اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى
من وجهين الاول ان في صورة التخصيص اذا لم يقف على القرينة يحمله على العموم فيحصل مراد المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز
اذا لم يقف على القرينة يحمله على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ويحصل غير مراده الثاني ان في صورة التخصيص انعقد
اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي ولا يحتاج فيه الى تأمل واجتهاد وفي صورة

لجواز العقد بالعقل اللازم على الحقيقة فاذا انتفت الحقيقة بقرينة اتجه ان يصرف اللفظ الى المجاز الاقرب ما امكن
فكان التخصيص اولى من الاشتراك فكان اولى **المسئلة العاشرة** اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص
اولى لان الدليل عليه ان التخصيص خير من المجاز والاضمار والمجاز سيان فيلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار
والله اعلم **فرع** الاول انك ستعرف ان شاء الله تعالى ان النسخ تخصيص في الازمان فحينئذ يرجح التخصيص
على الاشتراك فاما اذا اردنا بالتخصيص في الاعيان اما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى لان
النسخ يحتاج فيه الى ما لا يحتاج اليه في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ولا يجوز نسخ العام بهما فكان الاشتراك
النسخ يصير كالباطل فلا يصح ان يطلق النسخ الا على ما ثبت في التخصيص ان اللفظ اذا دار بين التواطؤ والاشتراك
او لان معنى اللفظ المتواطي واحد والتعدد انما هو في محاله وبسمى المشترك ليس له معنى واحد فكان اولى من الاشتراك
على ما تقدم بيانه الثالث اذا وقع التعارض بين ان يكون مشتركا بين علمين او بين معنيين كان جعله مشتركا
بين علمين اولى لان الاعلام انما تطلق على اشخاص مخصوصة كزيد وعمرو واسماء المعاني يتناول المسمى وغيره
كان فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اكثر فكان اولى الرابع جعل اللفظ مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله
مشتركا بين معنيين لان اختلال الحاصل بسبب الاشتراك بين العلم والمعنى اقل منه بسبب الاشتراك بين المعنيين
اللفظ اذا تناول الشيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ كان اعتقاد انه مستعمل بجهة التواطؤ اولى مثاله ان لفظ
الاسود يتناول القار والزنجي بالتواطؤ ويتناول القار والرجل المسمى بالاسود فاذا وجد شخص اسود اللون ومسمى بالاسود
ثم اطلق عليه لفظ الاسود فاعتقاد انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار كونه اسود اللون اولى لان الاطلاق بهذا الاعتبار
بجهة التواطؤ والاطلاق بجهة التسمية بجهة الاشتراك والتواطؤ اولى من الاشتراك فكان ذلك اولى
والله اعلم

## **الباب الثامن**

في تفسير حروف تشتد الحاجة الى معرفتها

**المسئلة الاولى** في ان الواو العاطفة لمطلق الجمع قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع
المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وقال بعضهم انها للترتيب لنا وجوه الاول ان
الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو لم يصح والاصل في الكلام
الحقيقة فوجب ان يكون حقيقة في غير الترتيب فوجب ان لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك الثاني انها
الواو لو كانت للترتيب لكان قولك رأيت زيدا وعمرا بعده تكريرا ولكان قولك رأيت زيدا وعمرا قبله تناقضا وليس كذلك الثالث
نحو قولنا **فان قلت** يجوز ان يكون الشيء بالطلاق مقيدا بحكم ثم اذا انضاف اليه شيء آخر تغير ما كان عليه كحكم
ونحو قولنا فيقيد الجزء فاذا دخل عليه القرينة تعين المراد وصار اللاستقبال فبطل ما ذكرتم **قلت**
حاصل هذا السؤال ان قوله قبله او بعده كالمعارض لمقتضى الواو لان التعارض خلاف الاصل فالعمل بمقتضى الواو اولى
يجب ان لا يكون قوله ... مستقلا بالاعتراض ... وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
والقصة واحدة وقوله ثم قال اسجدي واركعي مع الراكعين مع ان من شرعهم تقدم الركوع وقوله ثم تحرير رقبة مؤمنة
قد يؤتى بمسلمة وقوله ... والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني في بعض
المواضع لا يفيد الترتيب الرابع انه ... الترتيب ... عليه الصلوة والسلام
ابدؤا بما بدأ الله به ... ولولا ان الواو للترتيب لما فهموا ذلك منها

حتى لا تسرى الحكم

الاقرب الى تخصيص العام

وبعد التخصيص الحقيقة الى ما يعلم



وقالوا ايضا

الثاني في بيان وجوب الابتداء بالصفا استدلال بانه مذكور اولا فوجب ان يبدأ به
لو كانت الواو للترتيب لوجب انه اذا قال الرجل رأيت زيدا وعمرا ثم علم انه رآهما معا ان يكون كاذبا والاجماع على خلافه
السابع قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في الاسماء المتماثلة ثم انهم لما لم يمكنهم
من جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف ولما كان قولهم جاءني الزيدون لا يفيد الترتيب في الجمع
في الحكم كذلك لا يفيد الترتيب فيه فكذا القول في واو العطف **فان قلت** واو العطف قد يجمع
ان يشترك في افادة الاشتراك ثم واو العطف تختص بفائدة زائدة هي الترتيب **قلت** انهم نصوا على
ان فائدة احدهما عين فائدة الاخر فيبطل هذا الاحتمال المذكور **احتج** المخالف بامور لعل الحجة الاولى
ان انسانا قام عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع
المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله الرجل الثاني روى ان عمر رضي الله عنه سمع شاعرا يقول كفى الشيب
والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك وهذا يدل على ان التأخير في اللفظ يدل على التأخير
في الرتبة الثالث ان الصحابة قالوا لابن عباس رضي الله عنهم لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب الرابع انه اذا قال الزوج لامرأته التي
لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق طلقت طلقة واحدة ولم تلحقها الثانية كما انه لو قال انت طالق طلقتين اذا قال لها
انت طالق طلقتين **وثالثها** اذا قال رأيت زيدا وعمرا فان الترتيب يستدعي سببا والترتيب في الوجود صالح
له فوجب جعله سببا الى ان يذكر الخصم شيئا آخر **ورابعها** ان الترتيب على سبيل التعقيب
له الفاء والترتيب على سبيل التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين
معنى معقول ايضا فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك الا الواو **فان قلت** الجمع المطلق معنى معقول
ايضا فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك الا الواو **قلت** لما حصل التعارض وجب الترجيح وهو
وذلك لانا لو جعلنا الواو للترتيب المطلق كان معنى الجمع المطلق جزء المسمى فلا يلزم المجاز جعله مجازا
فيه بسبب الملازمة اما لو جعلناه للقدر المشترك المطلق لم يكن الترتيب المطلق لازما له فلا يمكن جعله مجازا
عنه لعدم الملازمة **والجواب عن الاول** ان الواو في قوله ومن عصى الله ورسوله لا يقتضي الترتيب
لان معصية الله تعالى ومعصية الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينفك احدهما عن الاخرى فهذا ان
يقتضي فساد ما قلتم اولى ان السبب فيه ان قوله ومن عصى الله ورسوله افراد لذكر الله تعالى عن غيره فكان ادخل
في التعظيم واما قول عمر فهو محمول على ان الادب ان يكون المقدم في الذكر
مقدما في الذكر وما امرهم بتقديم العمرة على الحج **وعن الثاني** ان السبب في ان الطلقة الثانية
لا تلحقها لان الطلاق الثاني ليس تفسيرا للكلام الاول لانه كلام تام فبانت به فاما اذا قال انت طالق
طلقتين فالقول الاخير في حكم البيان للاول فكان الكلام واحدا **وعن الثالث** ان الابتداء بالذكر لما كان
دليلا على الترتيب لم يكن بنا حاجة الى جعل الواو للترتيب **وعن الرابع** ما ذكره قوم من الترجيح معارض بوجه
آخر وهو ان الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لانه حين يحتاج الى ذكر

واما امر عمر فهو محمول على الادب ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر واما امر ابن عباس ...

لا خص محتاج الى ذكر الاعم وقد يحتاج الى ذكر الاعم حيث لا يحتاج الى ذكر الاخص البتة فكانت الحاجة
الى ذكر الاعم اتم **المسئلة الثانية** فلو قال دخلت بغداد فالبصرة فاء التعقيب على ما يمكن لا على ما يتعذر
قلنا انها للتعقيب لاجماع اهل اللغة عليه ومنهم من استدل عليه بانها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت
على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه فهي للتعقيب بيان الملازمة ان جزاء الشرط قد
يكون بلفظ الماضي كقوله ان دخلت داري اكرمتك وقد يكون بلفظ المضارع كقوله ان دخلت داري اكرمك وقد يكون
لا بهاتين اللفظتين فحينئذ لا بد من ذكر الفاء كقوله من دخل داري فله درهم وقول الشاعر من يفعل الحسنات الله
يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان فقد انكر المبرد وزعم ان الرواية الصحيحة من يفعل الخير فالرحمن يشكره
واذا وجب دخول الفاء على الجزاء وثبت ان الجزاء لا بد وان يحصل عقيب الشرط علمنا ان الفاء تقتضي التعقيب
**احتج المخالف** بامور **احدها** ان الفاء جاءت في كتاب الله تعالى لا بمعنى التعقيب لا تفتروا على الله
كذبا فيسحتكم والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى الآخرة وقال سبحانه وتعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا
كاتبا فرهان مقبوضة مع ان ذلك قد لا يحصل عقيب المداينة **وثانيها** ان التعقيب ... على
لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب لما جاز ذلك **وثالثها** ان التعقيب لا يصح الا في الاخبار وبعض
القائلين كذلك فالفاء مغاير للتعقيب **والجواب عن الكل** ان ما ذكرتموه استدلال في مقابلة النص فلا يعتد
في قولنا لا بد من حمل ما ذكرتموه اما على المجاز واما على التأكيد واما الشافعي فقد حقق ذكرناه في
الحرف في دقائق النحو **المسئلة الثالثة لفظة في للظرفية محققا ومقدرا** اما المحقق فكقولهم زيد في الدار والمقدر
كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان وقولنا ... في الصلوة ... شان
في هذه المسئلة وهنا الباب على سبيل التشبيه ومن الفقهاء من قال انها للسببية لقوله عليه السلام في النفس
مؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف لان احدا من اهل اللغة ما ذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم
**المسئلة الرابعة** المشهور ان لفظة من ترد لابتداء الغاية كقولك سرت من الدار الى السوق وللتبعيض
كقولك باب من حديد وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تجيء صلة في الكلام كقولك ما جاءني
من احد والحق عندي انها للتمييز كقولك سرت من الدار الى السوق ميزت مبدأ السير عن غيره وقولك خاتم من
حديد ميزت الشيء الذي يكون منه الخاتم عن غيره وقوله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان ميز الرجس الذي يطلب اجتنابه
عن غيره وكذلك قولك ما جاءني من احد بينت الشيء الذي نفيته الحق ان الى لانتهاء الغاية وقيل انها مجملة
لانها في قوله تعالى وايديكم الى المرافق يستدخل الغاية وفي قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل تقتضي خروجها وهذا ضعيف
لان هذه اللفظة انما تكون مجملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية وعدم دخولها على سبيل الاشتراك لكن الاصل
ان اللفظ لا يكون مشتركا بالنسبة الى وجهي الشيء بل الحق ان الغاية ان كانت متميزة عن غيرها
بمفصل حسي كما في الليل والنهار وجب خروجها وان لم تكن متميزة عنها بمفصل حسي كما في اليد فان المرفق جملة
لانه ليس بعض المفاصل اولى بالجعل ... من بعض ... بالمفصل ...
... **المسئلة الخامسة** الباء اذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه كقوله
وامسحوا برؤسكم يقتضي التبعيض خلافا للحنفية واحتج اصحابنا بانها اذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك

بالقلم



بالقلم ومررت بزيد فانه لا يقتضي الا مجرد الالصاق ولانا نعلم بالضرورة الفرق بين ان يقال مسحت
بالمنديل وبالحائط وبين ان يقال مسحت المنديل والحائط فان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد
الشمول **احتج المخالف** بامرين **الاول** ان القائل اذا قال مررت بزيد وكتبت بالقلم وحلفت بالله
يعقل منه الصاق الفعل بالمفعول وذلك يدل على ان مقتضى اللفظ ليس الا الصاق الفعل بالمفعول
**والثاني** ان ابن جني ذكر ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه **والجواب عن**
**الاول** ان قولهم مررت بزيد وكتبت بالقلم انما افاد ذلك لانه لا يتعدى بنفسه فلا يجوز
ان يقال مررت زيدا وكتبت القلم فلذلك افاد ما قالوه بخلاف ما ذكرنا فاما الطواف فهو عبارة
عن الدوران حول جميع البيت ولهذا لا يسمى من دار حول بعضه طائفا بخلاف المسح فان من مسح
بعض الراس يسمى ماسحا **وعن الثاني** ان الشهادة على النفي غير مقبولة ولانا ان رجعنا الى ابن جني فبالدليل
الذي ذكرناه **المسئلة السادسة لفظة انما للحصر خلافا لبعضهم** لنا ثلثة اوجه
**احدها** ان الشيخ ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبهم فيه وقولهم حجة
**وثانيها** التمسك بقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وبقول الفرزدق وانما
الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولو لم تحمل انما على الحصر لما حصل مقصود الشاعر
**وثالثها** ان كلمة ان تقتضي الاثبات وما تقتضي النفي فعند تركيبهما يجب ان يبقى كل واحد منهما على الاصل
لان الاصل عدم التغيير فاما ان نقول كلمة ان تقتضي ثبوت غير المذكور وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو
باطل بالاجماع او نقول كلمة ان تقتضي ثبوت المذكور وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد
**واحتج المخالف** بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واجمعنا على ان من لم يكن
كذلك فهو مؤمن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة والله اعلم **الباب التاسع في كيفية الاستدلال**
**بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام على الاحكام** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه لا يجوز ان يتكلم الله
بشيء ولا يعنى به شيئا خلافا للحشوية لنا وجهان **احدهما** ان التكلم بما لا يفيد شيئا هذيان
وهو نقص والنقص على الله تعالى محال **وثانيهما** ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا
وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه **احتج المخالف بامور** **احدها** انه جاء في القرآن ما لا يفيد كقوله تعالى
كهيعص ونحوها وقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين وقوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد افادة زائدة وقوله عز وجل فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وقوله تعالى
لا تتخذوا الهين اثنين **وثانيها** ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب ومتى كان كذلك
وجب القول بان الله تعالى تكلم بما لا يفهم منه شيء وانما قلنا ان الوقف هناك واجب لانا لو وقفنا على قوله والراسخون
في العلم فاذا ابتدأنا بقوله يقولون آمنا به كان المراد منه قائلين آمنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك حالا من الراسخين
... اللغة ... كأن الله تعالى قال والراسخون في العلم قالوا آمنا به كل من عند ربنا وذلك غير جائز على الله
فثبت ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يعلم تأويل المتشابهات
**وثالثها** ان الله تعالى خاطب العرب بلغة العرب مع انهم لا يفهمون منها شيئا ولو اخبار ذلك فلعجزون

والجواب عن الاول ان كلمة التفسير فيها اقوال مشهورة والحق انها اسماء السور وبعضها وغيره من المسائل
فقيل ان العرب كانوا يستعملون ذلك المستعمل ويضربون به المثل في القرب وانما قال لعشرة كاملة فتلك للتأكيد
معه والجواب بعضها من سائر الكلمات وعن الثاني ان موضع الوقف قوله والراسخون في العلم وما ذكروه
من الاشكال فقائمة الكلام خص منه البعض بدليل العقل لامتناع بحوج ذلك التفسير الا الله ثم وعن
الثالث ان للعربي طريقا الى معرفة الخطاب وذلك بالرجوع الى العرب المسألة الثانية في انه يجوز
ان يعني بكلامه معنا من ظاهره ولا يدل عليه والخلاف فيه مع المرجئة لنا ان اللفظ الخالي عن البيان يكون
بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم بالمهمل غير جائز على الله تعالى فان قيل ان عنيت بالمهمل
ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك لانه تعالى اذا تكلم بالظاهر يقتضي الوعيد مع انه لا يريد ذلك يحصل
منه تخويف الفساق والتخويف يمنعهم من الاقدام فقد حصلت هذه الفائدة وان عنيت انه لا يحصل
منه فائدة الافهام فهو مسلم لكن لم قلت ان ما يكون كذلك فهو غير جائز على الله تعالى فان هذا اول المسألة
والجواب لو فتحنا هذا الباب لما بقي لنا اعتماد على شيء من خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه لا خبر الا ويحتمل
ان المقصود منه شيء آخر سوى الافهام ومعلوم ان ذلك ظاهر الفساد المسألة الثالثة في ان الاستدلال
بالخطاب هل يفيد القطع ام لا منهم من انكره وقال الاستدلال بالادلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني
على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال بالخطاب لا يفيد الا الظن وانما قلنا انه مبني على مقدمات ظنية لانه
مبني على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم
والتأخير والناسخ والمعارض وكل ذلك امور ظنية اما كون اللغات ظنية فلان المرجع فيها الى ائمة اللغة واجمع
العقلاء على انهم ما كانوا بحيث يقطع بصدقهم فكلامهم لا يفيد الا الظن وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم واما
النحو والتصريف فالمرجع فيهما الى اشعار المتقدمين الا ان التمسك بتلك الاشعار مبني على مقدمتين
احدهما ان هذه الاشعار نقلها الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فان الذين رووها
فرواياتهم مرسلة لا مسندة والمرسل غير مقبول عند الاكثرين اذا كان خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف اذا كان
خبرا عن شخص لا يؤبه به ولا يلتفت اليه وثانيهما انه هب انه صح هذا الشعر عن هذا الشاعر فلم قلتم ان ذلك
الشاعر لحن اقوى ما في الباب كما ان الانسان قد يلحن في العربية كالحريري في الفارسية والذي يوضحه الا
ان الادباء الحقوا اكثر شعر الجاهلية كامرئ القيس وغيره من شعراء الجاهلية وانما كانوا معترفين بانهم قد لحنوا
فكيف يجوز التعويل في تصحيح الالفاظ على اقوالهم وذكر القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني في
كتابه الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه ان امرأ القيس اخطأ في قوله حلت لي الخمر وكنت امرأ عن شربها
في شغل شاغل وفي قوله فاليوم اشرب غير مستحقب
اثما من الله ولا واغل فسكن الباء من اشرب ... كما اخطأ ... اسقط النون من ... الفعل
اضافة ... السيد ... فانها ... من بعض ... ولا ... فيه وقوله
قد دفع ... فانها ... الاسدي ... على الاخر وقوله
وعن ... ان ... فقلت ... يقول الخنا

ما يغض الحمر ناطقا اليربوع اصوت الحمار التجديح فادخل الالف واللام على الفعل وقول المدينة اقرب من
الوساد العاجس ... والبرق جاء البوارق وانما هو البراق جمع برق ... الا
وقوله ايضا ... اللوح ... تفتح الباب ... الرض كيف ... جرى بين
الفرزدق وبين مولى بني ... عبد الله بن ابي اسحق الحضرمي في قوله ... عبد الله مولى
... القيل النحوي حتى قال فيه لقد كان في معدان
... على القضايا ... اشعار الاوائل ... وعال ... 
معنى وقال الاصمعي في ... الشام ... الطرماح ... 
من اراد الوقوف عليه فليطالع كتاب القاضي علي بن عبد العزيز فاذا كان الادباء قد تكلموا فيهم وبينوا لحنهم في
المعنى والاعراب فمع هذا كيف يمكن الرجوع الى قولهم لاستكمال اللغة ... قالوا نادرا ... يقال هذه
الالفاظ نادرة والنادر لا عبرة به لكنا نقول النادر لا يقدح في الظن لكن لا شك انه يقدح في اليقين لقيام
الاحتمال في كل واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك المحل النادر فثبت ان المقصد الاول في صحة اللغة
والنحو والتصريف الظن الظن الثاني عدم الاشتراك فان تقدير الاشتراك يجوز ان يكون مراد الله
تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن نفي الاشتراك ظني الظن الثالث عدم المجاز فان
حمل اللفظ على حقيقته انما يتعين لو لم يكن محمولا على مجازه لكن عدم المجاز مظنون الظن الرابع انه لا بد
من عدم النقل فان تقدير ان ينقل الشرع او العرف تلك اللفظة عن معناه اللغوي الى معنى آخر كان المراد هو المعنى
الذي ... الاصل الظن الخامس انه لا بد من عدم الاضمار فانه لو كان الحق هو الاضمار لكان المراد هو
الذي يدل عليه اللفظ بعد الاضمار لا هذا الظاهر الظن السادس عدم التخصيص وتقريره ظاهر
الظن السابع عدم الناسخ ولا شك في كون ... في الجملة بتقدير وقوعه لم يكن الحكم ثابتا الظن الثامن
عدم التقديم والتأخير وجهه ظاهر الظن التاسع نفي المعارض العقلي فانه لو قام دليل قاطع عقلي على
ما اشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال لاستحالة وقوع النفي والاثبات والقول بانتفائهما محال لاستحالة
عدم النفي والاثبات معا وترجيح النقل على العقل محال لان العقل اصل النقل فلو كذبنا العقل لكنا كذبنا اصل
النقل فتكذيبنا النقل لتصحيح النقل فتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل فعلمنا انه لا بد من ترجيح
العقل فاذا نبا ... نقلا فانما يبقى ... عند الشك ... الوجوه التسعة ولا يمكن العلم بحصول السلب
منها الا اذا قلنا ... لم نجدها لكنك تعلم ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد
الظن فثبت ان التمسك بالدلائل النقلية مبني على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني وذلك لا شك فيه فالا
بالدلائل اللفظية لا يفيد الا الظن فان قلت المكلف اذا سمع دليلا نقليا فلو حصل فيه شيء من هذه
المفاسد لوجب في حكمة الله تعالى ان يطلعه على ذلك قلت القول بالوجوب على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن
والقبح العقليين وقد تقدم القول فيها سلمناه ولكنا نقطع بانه لا يجب على الله تعالى ان يطلعه على ذلك لانا
نرى العلماء يسمعون آية ويحتجون بها ثم لا يعرفون ناسخها ونقيضها وتفسيرها من الاحتمالات التسعة التي
ذكرناها فلما كان ذلك كذلك ولو كان واجبا ذلك لما كان الامر كذلك فعلمنا ضعف هذا الامر وفيه وجوه

آخر من الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية **واعلم** ان الاضافة لا سبيل الى استفادة اليقين
من هذه الدلائل اللفظية الا اذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة او
منقولة الينا بالتواتر **المسألة الرابعة** في كيفية الاستدلال بالخطاب الخطاب اما ان يدل على الحكم بلفظه
او بمعناه او لا يكون كذلك ولكنه بحيث لو ضم اليه شيء آخر صار المجموع دليلا على الحكم **القسم الاول**
ما يدل عليه بلفظه وقد عرفت انه يجب حمل اللفظ على الحقيقة وقد عرفت ان الحقيقة ضربان اصلية
وهي اللغوية وطارئة وهي العرفية او الشرعية فان كان الخطاب مستعملا في اللغة في شيء وفي العرف في شيء آخر
ولم يخرج بالعرف من ان يكون حقيقة في المعنى اللغوي فانه مشترك بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي
وجب حمله على العرفي لانه المتبادر الى الفهم ويجب حمله ان كان منقولا الى معنى شرعي فالحاصل ان الخطاب
يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي الحقيقي ثم المجازي فان خاطبنا الله تعالى بخطاب وهو حقيقة
في شيء ومجاز في شيء آخر وجب حمله على الحقيقة وان خاطبنا بخطاب ما يتعارفه ولا يمكن حمله على
غير ما هو ظاهر فيه مع عدم القرينة **القسم الثاني** ما يكون بحيث لو ضم اليه شيء آخر صار المجموع دليلا
وهو نص او اجماع او قياس او يكون ذلك شهادة حال المتكلم فهذه وجوه اربعة **احدها** ان يضم الى النص
نص آخر فيصير مجموعهما دليلا على الحكم ولمثاله **الاول** ان يدل احد النصين على احد المقدمتين والثاني على الثانية
فيحصل المطلوب كقولنا تارك المأمور به عاص ثم قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
الثاني ان يدل احد النصين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها **الثاني** ان يدل احد النصين على ثبوت حكم الشيء ويدل
نص آخر على ان بعض ذلك الاحد هو ما يوجب القطع بان باقي الحكم ثابت كقوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فهذا يدل
على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون مدة الحمل ستة اشهر **وثانيها** ان يضم الى النص اجماع كما اذا دل النص
على ان الخالة ترث ودل الاجماع على ان الخالة كالابنة **وثالثها** ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على تحريم الربا
في البر ودل القياس على ان التفاح مثله **ورابعها** ان يضم الى النص شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام
الشرع مترددا بين الحكم الشرعي والعقلي فحمله على الشرعي اولى لانه بعث عليه السلام لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل
به العقل ما دام كذلك هذا اذا كان الخطاب مترددا بينهما اما اذا كان ظاهرا في احدهما فالترجيح **المسألة
الخامسة** في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره وهذا الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان
كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجدت قرينة تصرفه عنه فاما ان يدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره
او على ان المراد غير ظاهره او على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فان دل على ان المراد غير ظاهره خرج الظاهر عن
ان يكون مرادا ووجب حمله على المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او اكثر فان كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير
افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل على تعيين واحد
او على انه ليس بمراد او لا يدل دليل على تعيين فان كان معينا لا يكون غيره مرادا فان دل الدليل على انه مراد وحده
وان دل الدليل على تعيين احدها فان كان مجازا من الاخر حمل عليه وان بقي اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم



نظر ... ويدل الدلالة الالتزامية وقد ذكرنا في باب اقسام الدلالة الالتزامية القسم الثالث

وثالثها ... انه



الدليل على كونه مرادا او لا يدل على كونه غير مراد وهذا هو **القسم الثالث** فنقول وجوه المجاز
اما ان يكون محصورة او لم يكن محصورة فقال القاضي عبد الجبار لا بد من دلالة تدل على المراد لانه
لا يجوز ان يريد بها الجميع مع تعذر حصرها علينا قال ابو الحسين ولقائل ان يقول انما اراد كل واحد
البدل لان ذلك ممكن مع تعذر الدلالة مع تعذر الحصر وانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا نكون
مخيرين في ذبح اي بقرة شئنا وان لم يمكنا حصر البقر فانا نعلم انا لا يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان
فيجب على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على ان المراد بعينه لان اللفظ ما وضع للتخيير اما ان كانت وجوه
المجاز محصورة فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى رعاية لزيادة القوة وان تساوت حمل اللفظ
عليه باسرها على البدل اما على الكل فانه حمل الخطاب على البعض ليس اولى من الباقي واما على البدل فلان الخطاب
ليس بعام حتى يحمل على الجميع فهذا على قول من يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه واما من لا يجوز فانه يقول
لا بد من البيان **القسم الثاني** وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فتلك الدلالة اما ان يعين ذلك
الغير او لا يعينه فان عينه وجب الحمل عليه وان لم يعينه فالقول فيه كما في القسم الاول **القسم الثالث**
وهو ان يدل الدليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان ذلك الغير معينا وجب الحمل عليه فيكون
اللفظ موضوعا لهما من جهة اللغة او من جهة الشرع او تكلم بالكلمة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير فالكلام فيه
كما في القسم الاول اما ان كان الخطاب عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان لم يتجرد فيه فهنا وجوه
**احدها** ان يدل القرينة على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فان كان ذلك الغير معينا لم يرد اللفظ الغير يجب حمله
عليه على التفصيل الذي ذكرناه فيما تقدم فيه كما في الخاص اذا دلت الدلالة على ان المراد غير ظاهره **ورابعها**
**وثانيها** ان يدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره وان المراد غير ظاهره فهاهنا لا بد من ان يوجد الدليل على
انه اذا لم يكن المراد ظاهره فما ان يكون المراد بعض ما يتناوله وجاز ان يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب
فاذا لا يصح اجتماعهما فلا بد من دليل يعين المراد **ورابعها** ان يدل الدليل على ان بعضه مراد وهاهنا
لا يقتضي خروج البعض الآخر عن ان يكون مرادا لان ذلك اخبار عما هو كالمراد **وخامسها** ان
الدليل على ان بعضه ليس بمراد وحينئذ يخرج من كونه مرادا ويبقى ما عداه تحت الخطاب **المسألة السادسة**
في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تأولناه على وجه المجاز لا يدل على انه مراد بالخطاب مثاله قوله تعالى او لامستم النساء
فان قيام الدلالة على وجوب التيمم على الجامع وهو الذي لا يجد الماء لا يستدل به على الكناية هل يدل على انه المراد بالآية
مذهب الكرخي وابي عبد الله البصري الى انه واجب وعندنا انه ليس بواجب لنا ان المقتضي لاجراء الآية على ظاهرها
موجود والمعارض المرجوح وهو ثبوت حكم الخطاب جنبا اذا حمل على وجه المجاز لا يصلح معارضا له لاحتمال
ثبوته بدليل آخر فوجب اجراء الآية على ظاهرها **واحتجوا** بان ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بد له
من دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر ولا نقل بانه حمل الظاهر على مجازه وحينئذ لا يحمل على الحقيقة لامتناع
استعمال اللفظ في مجازه وحقيقته معا **والجواب** قلنا لا نسلم انه لا دليل سوى هذا الظاهر **قوله**
لو وجد لنقل قلنا العلماء استغنوا بالاجماع عن نقله والله اعلم تم الكلام في اللغات **الكلام في الاوامر والنواهي**
وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل **المسألة الاولى** اتفقوا على ان لفظة

يتبع ...

الأمر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضا
والجمهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن
والطريق. المختار أنه حقيقة في القول المخصوص فقط لنا أنا أجمعنا على أنه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن
لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ومن الناس من استدل على أنه ليس حقيقة في الفعل بأمور **أحدها**
لو كان لفظ الأمر حقيقة في الفعل لاطرد فكان يسمى الأكل أمرا والشرب أمرا **وثانيها** ولكان يشتق
للفاعل اسم الآمر وليس كذلك لأن من قام أو قعد لا يسمى آمرا **وثالثها** أن الأمر له لوازم ولم يوجد شيء منها
في الفعل فوجب أن لا يكون الأمر حقيقة في الفعل بيان الأول أن الأمر يتطرق فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده
النهي ويمتنع مع الخرس والسكوت لأنهم يستقبحون في الأخرس والساكت أن يقال وقع منهم أمر وعند عدم الأمر مطلقا
من أقسام الكلام كما عند المخبر وطلقا منه وكل ذلك ثابت في كون الأمر حقيقة في القول **ورابعها** أنه
يصح نفي الأمر عن الفعل فيقال إنه ما أمر به ولكن فعله وهذه الوجوه ضعيفة أما الأول فلأنا لا نسلم أن من شأن الحقيقة
الاطراد وقد تقدم بيانه في هذا المقام سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يقال للأكل والشرب إنه أمر والجواب عن الثاني
ما تقدم في باب المجاز أن الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق وعن الثالث أن أهل العرف إنما حكموا بتلك الصفات
في الأمر بمعنى القول فإن ادعيتم أنهم حكموا بها في كل ما يسمى أمرا فهو ممنوع وعن الرابع لا نسلم أنهم جوزوا نفيه مطلقا
بل منه **واحتج القايلون** بأنه حقيقة في الفعل بوجهين **أحدها** أن أهل اللغة يستعملون لفظ الأمر في الفعل
ظاهر مستعمل في القرآن والشعر والعرف أما القرآن فقوله تعالى حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور والمراد منه
العذاب وقوله تعالى أتعجبين من أمر الله أراد بها الفعل وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة
كلمح بالبصر وقوله تعالى تجري في البحر بأمره وقوله تعالى مسخرات بأمره وأما الشعر فقوله لأمر ما يسود من يسود وأما العرف
فقول العرب في جزء لأمر ما جدع قصير أنفه ويقولون أمر فلان مستقيم ويعنون مستقيم وإنما يريدون طريقته
وأفعاله ويقال هذا أمر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورأيت من فلان أمرا عجبا وأما أن الأصل في الإطلاق
الحقيقة فقد تقدم **وثانيها** أنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فقالوا في الأول
أوامر وفي الثاني أمور والاشتقاق علامة الحقيقة **واحتج** أبو الحسين بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع
أي هذه الأمور أراد فإذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر أو جاء زيد لأمر عقل السامع
أي هذه الأمور من الأول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشيء ومن الرابع أنه جاء لغرض
من الأغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل **والجواب** عن الأول لا نسلم استعمال
اللفظ في الفعل من حيث إنه فعل أما قوله تعالى حتى إذا جاء أمرنا قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد منه القول والشأن
والفعل يطلق عليه اسم الأمر لعموم كونه شأنا مخصوصا كما يطلق عليه اسم الشيء وكذا الجواب عن الآية الثانية أما قوله تعالى
وما أمر فرعون برشيد فلم لا يجوز أن يكون المراد منه القول بل الأظهر ذلك لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون
أي أطاعوه فيما أمرهم به سلمنا أن المراد الفعل فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله تعالى وما أمرنا
إلا واحدة قلنا لا يجوز إجراؤه على الظاهر وإلا لزم أن يكون فعل الله واحدا وهو باطل وأما ثانيا فلأنه يقتضي
أن يكون فعل الله تعالى لا يحدث إلا كلمح البصر في السرعة ومعلوم أنه ليس كذلك وإذا وجب صرفه عن الظاهر

تحقيق بيان الاستعمال

المراد أنه تعالى إذا أراد شيئا وقع كلمح البصر وأما قوله تعالى تجري في البحر بأمره وقوله مسخرات بأمره
فلا يجوز حمل الأمر فيهما على الفعل لأن الجري والتسخير إنما حصلا بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشأن
والطريق سلمنا أن لفظ الأمر مستعمل في الفعل فلم قلتم إنه حقيقة فيه فإن قلتم لأن الأصل في الكلام الحقيقة
قلنا ولأن الأصل عدم الاشتراك على ما تقدم وقد تقدم بيان أنه إذا كان اللفظ دائرا بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز أولى **والجواب** عن الثاني لم لا يجوز أن تكون الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل سلمنا
ولكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقائق وأما ما ذكره أبو الحسين رحمه الله فمبني على تردد الذهن عند سماع
تلك اللفظة بين تلك المعاني وذلك ممنوع فإن الذي يزعم أنه حقيقة في القول يمنع من ذلك التردد اللهم
إلا إذا وجدت قرينة مانعة من حمل اللفظ على القول كما إذا استعمل في موضع لا يليق به القول فحينئذ يصير ذلك
قرينة في أن المراد منه غير القول **المسألة الثانية** ذكروا في حد الأمر بمعنى القول وجوها **أحدها** قال
القاضي أبو بكر رحمة الله عليه وارتضاه جمهور الأصحاب إنه هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور
به وهذا خطأ لأن لفظي المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر
بهما لزم الدور وأيضا فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة عند
أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور **وثانيها** ما ذكره أكثر المعتزلة وهو أن
الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه وهذا خطأ من وجوه **الأول** أنا لو قدرنا أن
الواضع ما وضع لفظة افعل لشيء أصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الإنسان بها
مع من دونه لا يقال فيه إنه أمر ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهي أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا أو على
سبيل الحكاية لا يقال فيه إنه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بإزاء معنى الخبر لفظة افعل وبإزاء معنى الأمر لفظة أخبر
لكان المتكلم بلفظة افعل آمرا وأيضا فالتركي قد يأمر وينهى وما ذكروه لا يتناول إلا الألفاظ العربية **فإن قلت**
قوله أو ما يقوم مقامه احتراز عن هذين الإشكالين الذين ذكرتموهما **قلت** قوله أو ما يقوم مقامه
يعني كونه قائما مقامه في الدلالة على كونه طالبا للفعل أو يعني به شيئا آخر فإن كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه
وإن كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل
فيكون تحديد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطلا **الثاني** أن المطلوب بعد تحديده وحينئذ يقع التعرض
لخصوص الصيغة ضائعا **الثالث** أنه سيتبين إن شاء الله تعالى أن الرتبة غير معتبرة وإذا ثبت فساد هذين
الحدين فنقول الصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد
الأخير **المسألة الثالثة** اعلم أن تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الاضطرار فإن من
لم يمارس شيئا من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وينهى ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل
وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر ويعلم أن ما يصلح جوابا لأحدهما لا يصلح جوابا للآخر ولولا أن ماهية
الطلب متصورة تصورا بديهيا وإلا لما صح ذلك ثم نقول معنى الطلب ليس نفس الصيغة لأن ماهية الطلب
لا تختلف باختلاف النواحي والأمم وكان يجوز في الصيغة التي نضعها للخبر أن نضعها للأمر وبالعكس فماهية
الطلب ليست نفس الصيغة ولا شيئا من صفاتها بل أمر قائم بقلب المتكلم يجري مجرى علمه وقدرته

- أي لا إشكال لمقيد أصل الحد لأن تحديد ماهية الأمر بالصيغة المخصوصة باطل الثالث أن المطلوب تحديد ماهية الأمر من حيث أنه أمر وهو حقيقة لا يختلف باختلاف اللغات

وهذه الصيغ المخصوصة [illegible] المسألة الاولى ان تلك الماهية

مغايرة لغير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا هي ارادة المأمور به لنا وجوه اولها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان

من الكافر وقد امره به فدل على ان حقيقة الامر غير حقيقة الارادة وغير مشروطة بها انما قلنا ان الله تعالى ما اراد الايمان

الايمان لوجهين احدهما ان الله تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي

الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والله عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محال الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق

فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وتمام الاسولة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في مسألة تكليف

ما لا يطاق وثانيهما هو ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي والداعي مخلوق لله تعالى دفعا

للتسلسل ومتى حصل الداعي وجب وقوع الفعل والا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح او افتقاره الى داعية اخرى

ولزم التسلسل واذا كانت الداعية مخلوقة لله تعالى وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل فالله تعالى لما خلق في الكافر

ما يوجب الكفر فلو اراد في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا للضدين وذلك باطل بالاتفاق

فثبت بهذين الوجهين ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر واما انه امر الكافر بالايمان فذلك مجمع عليه

بين المسلمين واذا ظهرت المقدمتان ثبت انه وجد الامر بدون الارادة واذا ثبت ذلك ثبت ان حقيقة الامر

مغايرة لحقيقة الارادة وغير مشروطة بها فان قيل ما المراد بقولك امر الكافر بالايمان ان اردت انه

انزل لفظا يدل على كونه مريدا للعقاب في الآخرة ان لم يصدر منه الايمان فهذا مسلم لكنه ما تفسير ارادة العقاب

لا غير فلا يحصل مطلوبكم من انه امر به وان عنيت شيئا آخر فاذكره سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الايمان محال

تقريره في مسألة تكليف ما لا يطاق سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المحال غير مراد بيانه هو ان الارادة من جنس الطلب

واذا جوزتم طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا يجوز ارادته مع العلم بكونه محالا والجواب قوله الامر

بالشيء عبارة عن الاخبار عن ارادة عقاب تاركه قلت لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب الى قوله آمنوا

لان الخبر من شأنه ذلك لان سقوط العقاب جائز اما عندنا فبالعفو واما عندكم ففي الصغائر وقبل التوبة

في الكبائر وبعدها ولو تحقق العفو عن وقوع العقاب بالمخالفة لكان قوله كذبا قوله ان الارادة المحال ممتنعة فطلب

تحقق عليه باطلة ... قلنا لان الارادة صفة من شأنها ان ترجح احد طرفي الجائز على الآخر وذلك في المحال

مع العلم به ضروري وثانيها ان الرجل قد يقول لغيره اني اريد منك هذا الفعل لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة

لكان قوله اريد منك الفعل ولا امرك به جاريا مجرى ان يقال اريد منك وما اريد منك او امرك بهذا الفعل ولا امرك به

ومعلوم ان ذلك ليس كذلك بل الصحيح الثاني دون الاول وثالثها ان الحكيم قد يامر عبده بشيء في الشاهد ولا يريد منه ان

المأمور به لاظهار تمرده وسوء ادبه فان قلت ذلك ليس بامر وانه تشبيه وصورته كما ان قلت الحق

انما يحصل بالامر فدل على انه امر ورابعها انه سيظهر ان شاء الله تعالى في باب النسخ انه يجوز نسخ الفعل

قبل مضي مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة لزم ان يكون الله تعالى مريدا كارها للفعل

الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وذلك باطل بالاتفاق واحتج الخصم بوجهين الاول ان

الامر موضوع لطلب الفعل وهذا الطلب ليس الا الارادة ويعرف ذلك الثاني ان الطلب الذي يغاير الارادة في

النفس ان كان امرا خفيا لا يطلع عليه الا الاذكياء لم يكن العقلاء من اهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب

الفعل واريد منك الفعل

كما لا يعقل ذلك ... ... مع الفعل ... ... ان هذه الصيغة موضوعة للارادة الثاني ان الارادة المأمور به

لو لم تكن معتبرة في الامر لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع فلما لم يصح ذلك علمنا انه لا بد من الارادة والجواب عنه لما لم يكن معتبرا في الخبر

صح تعلق الخبر بهذه الاشياء والجواب عن الاول لا نسلم ان الطلب المفسر في النفس مغاير للارادة

للعقلاء فانهم قد يامرون بالشيء ولا يريدونه كما قلنا فيمن يامر عبده بشيء ولا يريده ليمهد عذره عند السلطان

وعن الثاني انه لا بد من الجامع على ان القائل بتكليف ما لا يطاق يجوز ذلك المسألة الثانية ان هذا الطلب

معنى يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او جانب الترك على جانب الفعل وعلى التقديرين فالترجيح قد يكون

مانعا من الطرف الآخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة فالتفاوت بين اصل الترجيح

وبين الترجيح المانع من النقيض تفاوت بالعموم والخصوص وايضا فههنا لفظ دال على اصل الترجيح ولفظ دال

على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر اما اللفظ الدال عليه كيف كان اللفظ او اللفظ العربي

فههنا اقسام ستة اولها اصل الترجيح وثانيها الترجيح المانع من النقيض وثالثها

ورابعها مطلق اللفظ الدال على الاول او الثاني وخامسها وسادسها اللفظ العربي الدال على الاول

او الثاني فهذه امور بالخيار في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت او على اثنين منها بحيث يكون مشتركا

فههنا بحث المعقول وامثاله البحث اللغوي فنقول لفظ الامر اسم للصيغة الدالة على الترجيح او مجعولها

اسما لنفس الترجيح ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الامر من الضرب اضرب ومن القتل اقتل جعلوا

نفس الصيغة امرا وثانيها لو قال ان امرت فلانا فعبدي حر ثم اشار اليه ولم ينطق فانه لا يعتق وهو هذه الصيغة

لا يعتق ولو كان حقيقة الامر ما ذكرتم لزم العتق ولا يعارض هذا الحكم بما اذا حلف لا يكلم فلانا فاشار اليه فانه لا يحنث لان هذه السكت

وثالثها انا نعلم ان تسمية الصيغة كلاما مجاز في المدلول تسمية للدال باسم المدلول وجعلنا حقيقة في المدلول

لكان مجازا في الدال تسمية للدليل باسم المدلول فالاول اولى لانه يلزم من فهم الدليل فهم المدلول ولا يلزم من فهم المدلول

فهم الدليل بل فهم دليل غير معين ورابعها انا لا نسلم ان الذي قام بقلبه هذا المعنى ولم ينطق بشيء لا يقال

انه امر بشيء او انه امر فلان بكذا بل اذا النعت الى اللفظ دون ما في القلب فذلك يدل على ان لفظ الامر اسم

الصيغة احتج المخالف بالآية والخبر والشعر والمعقول اما الآية فقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك

لرسول الله والله يعلم انهم كانوا صادقين في النطق اللساني فلا بد من اثبات كلام في النفس ليكون الكذب عائدا اليه

واما الاثر فقول عمر رضي الله عنه زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما المعقول فهو ان هذه الالفاظ معرفات فلو سميت كلاما لكانت انما

سميت بذلك لكونها معرفات للمعنى النفساني فكان يجب تسمية الكتابة والاشارة كلاما وانه باطل والجواب

عن الاول ان الشهادة هي الاخبار عن الشيء مع العلم فلما لم يكونوا عالمين به لا جرم كذبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم

شاهدين وعن الثاني انه قال زورت في نفسي كلاما اي صورته كما يقال قدرت في نفسي دارا وبناء وعن الثالث انا لا نسلم

كون الشعر حجة سلمنا ولكن المراد ان المقصود من الكلام ما حصل في الذات وعن الرابع انه قياس في اللغة

فلا يقبل فرع الامر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب او للفظ العربي الدال على الطلب الحق هو الثاني

لان الفارسي اذا طلب من عبده شيئا بلغته فان العرب لا تسميه امرا بل حلف ان لا يامر فلانا بالفارسية حنث

الفعل واريد منك الفعل

تتمة الآية سواء والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فالله تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم

[illegible]

وانه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض ولهذا قلنا انما نظهر هنا ان الامر للوجوب

المسألة الثالثة دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب يكفي فيها الوضع من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك من ارادة اخرى لنا وجهان احدهما ان هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلم تفتقر في افادته لما وضعت له الى الارادة كسائر الالفاظ وكذا الشبع والخارج على الماهية المخصوصة فلا حاجة فيها الى الارادة وثانيهما ان الطلب امر باطن لا يستدل عليه الا بالامارات والارادة امر باطن مفتقر الى المعرف كافتقار الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتج المخالف بان تميز ما كانت الصيغة طلبا او تهديدا لا يتميز الا بالارادة قلنا الجواب انما احتيج في الطلب الى ... التهديد لان الاصل في كل الالفاظ حملها على حقيقتها الا عند قيام دلالة المضادة فكذا ها هنا

المسألة الرابعة ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الارادة للتكوين ... صيغة افعل امرا واحتجا بوجهين الاول ان الامرية لو كانت صفة للصيغة لكانت اما ان يكون بمجموع الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما الاحاد فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف التي يتألف منها صيغة الامر امرا وهو محال الثاني ان صيغة افعل دالة بالوضع على المعنى والمعنى هو ارادة المأمور ... كالارادة ... تنقل المدلول ... ان لا ينفيا الصيغة ... على سائر المسميات

المسألة الخامسة قال جمهور المعتزلة يجب ان يكون الامر اعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب امرا وقال ابو الحسين البصري المعتبر هو الاستعلاء لا العلو وقال اصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه فماذا تأمرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني ... منعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال الحباب بن المنذر ... امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما فهذه الوجوه دالة على ان العلو غير معتبر واما ان الاستعلاء غير معتبر فلانهم يقولون ... امرته ... على وجه الرفق واللين ...

احتج المخالف على ان العلو معتبر بانه يستقبح في العرف ان يقول القائل امرت الامير ... ان يقال سألته او طلبت منه ولولا ان الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك واما ابو الحسين فقال الاعتبار بالاستعلاء ... من قال العلو لان من قال لغيره على سبيل التضرع اليه افعل لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة منه ويقولون ... ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء لا على سبيل التذلل يقال انه امره وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى رتبة منه واعلم ان مدار هذا الكلام على تتبع الاستعمال ... واصحابنا ينفون منه

والسؤال ... لفظ الامر قد يقام مقام الخبر وبالعكس اما ان الامر يقام مقام الخبر فكما في قوله عليه السلام اذا لم تستح فاصنع ما شئت واما ان الخبر يقام مقام الامر فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمطلقات يتربصن بانفسهن ... وجه الحسن هذا المجاز ان الامر يدل على وجود الفعل كما ان الخبر يدل عليه ... بينهما مشابهة من هذا الوجه فحسن المجاز ... وبالعكس اما الاول فلقوله عليه السلام ... حتى ... امرنا ... والاغاثة ... كقوله ...



المراة الملك ولا المراة نفسها ... وكما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ووجه المجاز فان النهي يدل على عدم الفعل كما ان هذا الخبر يدل على عدمه فبينهما مشابهة من هذا الوجه

القسم الاول في مباحث اللفظ وفيه مسائل

المسألة الاولى قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها ١ الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ويقرب منه التأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنه كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب ج الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا وفاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله د الاباحة كقوله كلوا واشربوا ه التهديد اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر و الامتنان كلوا مما رزقكم الله ز الاكرام ادخلوها بسلام آمنين ح التسخير كونوا قردة ط التعجيز فاتوا بسورة ي الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم يا التسوية فاصبروا او لا تصبروا يب الدعاء رب اغفر لي يج التمني كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن فيكون اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان خصوصية التسخير والتعجيز والتكوين غير مستفاد من مجرد هذه الصيغة بل انما فهم ذلك من القرائن انما التحقيق وقع الخلاف فيه امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتحريم فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في الاقل وهو الاباحة والاكثرون انها ليست حقيقة في هذه الامور

لنا انا اذا سمعنا ... التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى انا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميت او عن غائب لا في فعل معين حتى يتوهم فيه قرينة دالة على الفعل مطلقا سبق الى افهامنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست اسامي مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل عليه وكذلك يميز الامر عن النهي فان الامر يقول افعل والنهي ان يقول لا تفعل فهذا امر معلوم بالضرورة من اللغات ولا يشككنا فيه اطلاقه مع قرينة على الاباحة او التهديد

فان قيل تدعي الفرق بين افعل ولا تفعل في حق من يعتقد كون اللفظ موضوعا للوجوب حقيقة او في حق من لا يعتقد ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان كل من اعتقد كون هذا اللفظ موضوعا لهذه المعاني فانه يحصل في ذهنه الاستواء واما من لا يعتقد ذلك فانه يحصل عنده الرجحان قلنا بل الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الرجحان للعرف الطارئ لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما ذكرتم لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو ان هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد والاباحة والاصل في الكلام الحقيقة والجواب عن الاول انه مكابرة فانا نعلم انا عند انتفاء القرائن بأسرها انما يكون فهم الطلب من لفظ افعل انما جاء على هم التهديد والاباحة وعن الثاني ان الاصل عدم التغيير فوجب الحكم بانه عرف اللغة وعن الثالث ان المجاز اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان هذه الاحوال مشتركة في معنى الوجوب والندب والاباحة والتحريم اضداد ...

الترجيح

اسم الضد على الضد احد وجوه المجاز المسئلة الثامنة الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في
المانع من النقيض وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابو هاشم انه يفيد الندب ومنهم من قال
بالوقف ثم هم فرقتان احديهما الذين يقولون انه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب يمتاز عن الندب بامتناع الترك والندب يمتاز عن الوجوب
بجواز الترك وليس في الصيغة اشعار بهذين القيدين ويلزم مذهب هؤلاء ان يقولوا
يجب حمله على الندب لان اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من الترك
وقد كان جواز الترك معلوما بحكم الاستصحاب واذا كان كذلك يثبت ذلك الحكم جواز الترك
بحكم الاستصحاب ورجحان الفعل بدلالة اللفظ ولا معنى للندب الا ذلك وثانيهما الذين
قالوا ان صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي وهو قول المرتضى رحمه الله
وثالثها الذين قالوا انها حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك لكنا لا
نعلم الحق من هذه الاقسام الثلثة فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول الغزالي رحمه الله لنا وجوه
الاول التمسك بقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد منه الاستفهام
بالاتفاق بل الذم وانه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به وما هو المفهوم من قول السيد
لعبده ما منعك من دخول الدار اذ امرتك فلم يكن مستحقا للذم لو لم يكن الامر دالا على الوجوب لما ذمه الله تعالى
على الترك ولكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قلت لعل الامر في تلك اللغة
كان يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه اللغة للوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتب الذم على مجرد مخالفة
الظاهر الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك فعل ما قيل لهم
افعلوا ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى ان تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه
ليس له ان يذمهم على تركه فان قلت انه انما ذمهم لا لانهم تركوا المامور به بل لانهم لم يعتقدوا حقيته
لانه قال ويل يومئذ للمكذبين وايضا فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القراين
بها فلعله تعالى انما ذمهم لانه كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب الجواب عن الاول ان المكذبين
في قوله ويل يومئذ للمكذبين اما ان يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او غيرهم فان كان الاول جاز ان
يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان عندنا الكافر كما يستحق العذاب بترك الايمان يستحق
الذم والعذاب ايضا بترك العبادات وان كان الثاني لم يكن اثبات الويل لانسان بسبب التكذيب منافيا
ثبوت الذم لانسان اخر بسبب ترك المامور به وعن الثاني ان الله تعالى انما ذمهم لمجرد انهم تركوا الركوع
لما قيل لهم اركعوا فدل على ان منشأ الذم هذا القدر لا القرينة الدليل الثالث لو لم يكن الامر ملزما للفعل
لما كان الامر سببا للزوم المامور به لكنه سبب للزوم المامور به فوجب ان يكون الامر ملزما للفعل
بيان الشرطية انه بتقدير ان لا يكون ملزما للفعل كان الامر انما يقتضي ذلك الشيء لا يوجب
فعل المامور به فوجب ان لا يكون هذا القدر سببا للزوم المامور به بيان ان الامر سبب للزوم
المامور به قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضا

اماما
الامر يقتضي ... مخالفة
يومئذ
او غيرهم




٣٢

الا ان يقضي لما ذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة الزم الله ورسوله امرا فانه لا خيرة للمؤمنين في المامور
به فاما ان تحمل الخيرة على المامور به اذ لو لم يكن حتما على ظاهره لما اطلق المعنى لانه لا خيرة للمؤمنين في صيغة امرهم
وذلك كلام غير مفيد واذا تعذر حمله على نفس الامر وجب حمله على المامور به بتقدير يقضي الله تعالى اذا الزم
امرا فالخيرة لهم في المامور به واذا انتفت الخيرة بقي انه الوجوب او الحظر والحظر منتف بالاجماع فتعين الوجوب
فان قيل القضاء هو الالزام لا الامر فيقتضي بمعنى الشيء فقوله اذا قضى الله ورسوله امرا معناه اذا الزم الله ورسوله
شيئا وحق ما علم ان الله اذا الزمنا شيئا فانه يكون واجبا علينا ولكن لم قلت انه يجوز ان يامر بالشيء فقد
الزمنا فان ذلك عين المتنازع والجواب قد بينا ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص
وليس حقيقة في الشيء دفعا للاشتراك ولا ضرورة ها هنا الى صرفه عن ظاهره واذا ثبت هذا فقوله اذا
امر معناه اذا الزم ان القضاء هو الالزام والامر هو جنس على المكلف [illegible] غير ان الامر غير المامور به فان
القاضي اذا قضى بانه شيء فقد ثبت الزام الحكم به ثبت الزام المحكوم به فكذا ها هنا الامر عبارة عن
الالزام على المكلف القطع بوقوع ذلك الامر انه لم يقتض الوجوب لم يكن الالزام الا امرا اما المامور به وان كان
مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه الدليل الرابع تارك ما امر الله ورسوله به مخالف لذلك
الامر ومخالف الامر يستحق العقاب فتارك ما امر الله ورسوله به يستحق العقاب ولا معنى لقولنا الامر
للوجوب الا ذلك انما قلنا تارك ما امر الله ورسوله به مخالف لذلك الامر لان موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه والمخالفة ضد الموافقة فكان مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه فثبت ان
تارك ما امر الله او رسوله به مخالف لذلك الامر وانما قلنا ان مخالف الامر يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن
انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فثبت على ان مخالف امر الله او امر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي
نزول العذاب فان قيل لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر قوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه فيكون مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه وما الدليل عليه ثم انا نفسر موافقة الامر بتفسيرين اخرين احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الا
بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر فان الامر لو اقتضاه على سبيل الندب ثم اتي به على سبيل الوجوب
كان هذا مخالفة للامر الثاني ان موافقة الامر عبارة عن الاعتراف بكون ذلك الامر حقا واجب القبول
مخالفته عبارة عن انكار كونه حقا واجب القبول سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه
ولكن ها هنا ما يدل على انه ليس كذلك فانه لو كان ترك المامور به مخالفة للامر لكان ترك المندوب مخالفة للامر
وذلك باطل لان وصف الانسان بانه مخالف امر الله تعالى والاسم [illegible] ذم لا يجوز اطلاقه على تارك المندوب سلمنا
ان تارك المندوب مخالف للامر لكن لم قلت ان مخالف الامر يستحق العقاب اما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قلنا لا نسلم
ان هذه الاية دالة على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر وذلك لا يدل على الامر بالحذر عن مخالفة الامر فلم لا يجوز ان يكون
كذلك سلمنا ان ذلك يدل على المخالفة من الامر بالحذر فلم قلت ان مخالفة الامر يجب منه الحذر فان
قلت لفظة من [illegible] قلت الاصل في الكلام الاعتبار [illegible] لا يكون [illegible] سلمنا ان

فتنة او يصيبهم
يسبيل

دالة على ان المخالف لامره مامور بالحذر عن العقاب **فلم قلت** يجب عليه الحذر عن العقاب اقصى ما في الباب
انه ورد الامر به لكن لم قلت ان الامر للوجوب فان ذلك اول المسئلة **فان قلت** هب انه لا يدل على وجوب
الحذر لكن لا نزاع انه يدل على حسن الحذر انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العقاب **قلت** لا نسلم
ان حسن الحذر مشروط بقيام ما يقتضي نزول العذاب بل الحذر يحسن عند احتمال نزول العذاب وعند مجرد
الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن لا دلالة للاية على قيام المقتضي لنزول العذاب لكن
لا في كل امر بل في امر واحد لان قوله عن امره لا يفيد الا امرا واحدا وعندنا ان امرا واحدا يفيد الوجوب سلمنا
كل امر كذلك لكن الضمير في قوله عن امره يحتمل عوده الى الله تعالى وعوده الى الرسول فالاية لا تدل على ان الامر
للوجوب الا اذا حمل على احدهما فلم قلت انه يحمل كذلك **الجواب** قوله لم قلت ان موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه **قلنا** الدليل عليه ان العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال هذا العبد موافق
للسيد ويجري على وفق امره ولو لم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الاطلاق من اهل اللغة
معلوم بالضرورة فثبت ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه
قوله لا نسلم ان موافقة الامر لا يحصل الا عند الاتيان بمقتضى الامر فقوله لا شك ان مقتضى الامر هو الفعل
لان قوله افعل لا يدل الا على اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضى الامر فاذا لم يوجد مقتضى الامر لم توجد
الموافقة فاذا لم توجد موافقته حصلت مخالفته لانه ليس بين الموافقة والمخالفة واسطة قوله الموافقة عبارة
عن اعتقاد كون ذلك الامر حقا واجب القبول قلنا هذا لا يكون موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان
الامر حق فان موافقة الشي عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان الاعتراف
بحقيته مستلزما تقرير مقتضى ذلك الدليل اما الامر فلما اقتضى وقوع دخول الفعل في الوجود كانت موافقته
عبارة عما يقرر دخوله في الوجود والمخالفة عبارة عما لا يقرر دخوله في الوجود فكانت موافقة الامر عبارة عن فعل
مقتضاه قوله لو كانت مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لكان فاعل المندوب مخالفا للامر قلنا
هذا الالزام انما يصح لو كان المندوب مامورا به وانما يكون المندوب مامورا به لو ثبت ان الامر ليس للوجوب
وهذا عين النزاع فيه قوله لم لا يجوز ان يكون قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره امرا بالحذر عن
المخالف لا امرا للمخالف بالحذر قلنا الدليل عليه من وجوه احدها ان النحويين اتفقوا على ان الفعل [illegible] اقرب
من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف بالحذر كنا قد اسندنا الفعل الى الفاعل ولو جعلناه امرا بالحذر
عن المخالف كنا اسندنا الفعل الى مفعوله فيكون الاول اولى وثانيها لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف
لم يتعين المامور **فان قيل** المامور ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا قلت المتسللون
هم الذين خالفوا فلو امروا بالحذر عن المخالف لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو لا يجوز وثالثها
انا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره
[illegible] ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم [illegible] لان الحذر ليس فعلا متعديا الى مفعولين قوله الاية دالة
على وجوب الحذر عن مخالفة الامر لا عن مخالفة الامر قلنا قال النحويون كلمة عن للمجاوزة يقال جلس عن يمينه
اي متراخيا عن يمينه في المكان الذي بحيال يمينه فلما كانت مخالفة امر الله تعالى بعيدا عن امر الله تعالى لا جرم ذكر لفظ






عن [illegible] قلت ان قوله فليحذر يدل على وجوب الحذر عن العقاب ولكنه لا اقول انه يدل على جواز الحذر
وجواز الحذر عن الشي مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر
عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فلا يجوز وروده في كلام الله تعالى [illegible]
الاية على ان مخالف الامر يستحق العقاب او على ان مخالف كل امر يستحق العقاب قلنا على الثاني
لوجوه الاول انه يجوز استثناء كل واحد من انواع المخالفات لجواز ان يقول فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا المخالفة الامر الفلاني والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وذلك يقتضي العموم الثاني انه رتب
استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث انه لو [illegible]
ان مخالفة الامر في بعض الصور يستحق العقاب فنقول انما استحق العقاب لان مخالفة الامر يقتضي
عدم المبالاة بالامر وذلك يناسب الزجر وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتب العقاب على
[illegible] ان امرا [illegible] للوجوب فلم قلت ان الامر كذلك قلنا لا قائل بالفرق **الدليل
الخامس** ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب فتارك المامور به يستحق العقاب فلا يجب
للوجوب الا ذلك بيان الاول قوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم
بيان الثاني قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فان قيل لا نسلم ان تارك المامور به عاص وبيانه من وجوه الاول
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان
معنى قوله لا يعصون الله ما امرهم انهم يفعلون ما امروا به فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكريرا
**الثاني** اجمع المسلمون على ان الامر قد يكون امر ايجاب وقد يكون امر استحباب وتارك المندوب
غير عاص ولا يحتاج [illegible] سلمنا ان المعصية ليست عبارة عن ترك المامور به سلمنا انه
عبارة عن ترك المامور به لكن اذا كان الامر امر ايجاب او مطلقا [illegible] فان قوله لا يعصون الله ما امرهم
[illegible] في حقيقتها [illegible] على صورة واحدة فلم قلت ان ذلك الامر امر ايجاب فلا جرم كان تركه معصية سلمنا
ان تارك المامور به عاص مطلقا فلم قلت ان العاصي يستحق العقاب والاية المذكورة مخصصة بالكفار لقرينة
الخلود **الجواب** قلنا ان تارك المامور به عاص قوله لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل او لان الامر فيكون امر استحباب قلنا لا نسلم كون المستحب مامورا به حقيقة بل مجازا لا ان
لازم الوجوب [illegible] قائم [illegible] ليس الحكم بكون هذه الصيغة للوجوب
على عموم قوله ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة
في المندوبات **قلت** [illegible] اولى للاحتياط لانا لو حملناه على الوجوب لكان اصل الترجيح [illegible]
فيه [illegible] نجعله مجازا [illegible] اصل الترجيح [illegible] الوجوب [illegible] فلا يمكن جعله مجازا [illegible]
فكان الاول اولى [illegible] الله تعالى [illegible] على مخالفة الامر يكون المقتضي
لاستحقاق هذا الاسم هذا المعنى [illegible] الاية مخصصة بالكفار لقرينة الخلود
قلنا الخلود هو المكث الطويل لا الدائم واعلم ان هذا الدليل [illegible] فيقال [illegible] ان تارك الامر

عاصيا كان بالقطعة العصيان على الامتناع حيث العصا عصا لانه يمنع بها ويسمى الجماعة عصا يقال
شقت عصا المسلمين اي جماعتهم لانه يتبع بعضها بعضا ومنه كلام يستعصي على الحفظ اي يمتنع ومنه الخطب
مستعصي على الكسر وقال عليه السلام لولا انا نعصي الله لما عصانا اي لم يمتنع عن اجابتنا فثبت ان العصيان
عبارة عن الامتناع منه عصيانا لا مخالفة لما قلنا ان تسمية تارك المامور به بالعاصي يدل على ان الامر
للوجوب لوجهين احدهما ان الانسان انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يحظره الامر
ويمنع منه الا ترى ان الله تعالى لو اوجب علينا فعلا ثم لم نفعل كنا عصاة ولو ندبنا اليه فقال الاولى
ان تفعلوا ولكم ان لا تفعلوا فلم نفعله لم نكن عصاة فلهذا يوصف تارك الواجب بانه عاص ويمنع
ولا يوصف تارك النفل بذلك الثاني ان العاصي للقول مقدم على مخالفته وترك موافقته وليس
مخالفته اما ان تكون بالاقدام على ما يمنع منه الامر فقط او بالاقدام على ما لا يتعرض له الامر بمنع
ولا ايجاب وهذا الثاني باطل لانا لو كنا عصاة للامر بفعل ما لم يمنع منه لوجب اذا امرنا الله تعالى بالصلوة
فتصدقنا اليوم ان نكون عصاة لذلك الامر بتصدقنا اليوم فثبت ان مخالفة الامر انما يثبت بالاقدام
على ما يمنع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي على مخالفة مقتضاه فالمقدم على مخالفة
مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر ويمنع منه وهذا هو معنى الوجوب **الدليل السادس** انه عليه السلام
دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال ما منعك ان تجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول فذمه على ترك الاستجابة عند ورود مجرد الامر ولولا ان مجرد الامر للوجوب
والا لما كان ذلك **فان قيل** هذا خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية وايضا فالنبي عليه السلام
ما ذمه ولكنه اراد ان يبين له ان دعاء النبي عليه السلام مخالف لدعاء غيره **والجواب** عن الاول انا بينا
ان مباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين وهذه المسئلة وان لم تكن في نفسها ظنية ولكنها وسيلة الى العمل
فيجوز التمسك فيها بالظواهر لا فرق في العقل بين ان يحصل الظن بالحكم وبين ان يحصل العلم بوجود ما يقتضي
الظن بالحكم في جواز التمسك بهما في العمليات وعن الثاني ان نقول لولا ان الامر للوجوب لكون المانع
من الاستجابة قائما وهو الصلوة فان فيها تحريم الكلام وان كان المانع الظاهر قائما لم يجز من الرسول عليه السلام
ان يسئل عن المانع لم اذا كان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب فحينئذ يصح السؤال
وايضا فظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو معنى الايجاب ومن نفى اللوم فذلك لا يكون الا في الامر للوجوب
**والدليل السابع** وهو قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لولا تفيد
انتفاء الشيء لوجود غيره فهاهنا يفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فهذا الخبر يدل على انه لم يوجد الامر بالسواك
عند كل صلوة والاجماع قائم على ان ذلك مندوب فلو كان المندوب مامورا به لكان الامر قائما عند كل صلوة
وانه لم يوجد الامر علمنا ان المندوب غير مامور **فان قلت** لا يجوز ان يقال هنا الوجوب اذا ثبت
على انه اراد الامر على وجه يقتضي الوجوب ولم يمتنع ان يقتضي الامر الوجوب فلذلك علقه بالمشقة ولا دخلت
على الامر فوجب ان يكون الامر حاصلا والندب حاصل فوجب ان لا يكون الندب مامورا لانه لازم الشافعي
**الدليل الثامن** خبر بريرة فانها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع

ما يقتضيه الشيء وان كان لفظ الفعل مقتضيا للفعل كان عدم الاتيان ما الامتناع



نفي الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب يقتضي نفي الامر عند ثبوت الندبية فيدل على ان المندوب غير
مامور به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الندب **الدليل التاسع** ان الصحابة تمسكوا
بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد منهم الانكار وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان ظاهر الامر للوجوب انما قلنا
انهم تمسكوا بالامر على الوجوب لانهم اوجبوا اخذ الجزية من المجوس لما روى عبد الرحمن انه عليه السلام
قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بقوله عليه السلام فليغسله سبعا
واوجبوا اعادة الصلوة عند ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها وانما انه لم يظهر من احد منهم الانكار
عليه فانه متى كان كذلك فقد حصل الاجماع وتمام تقريرها مذكور في مسئلة القياس **فان**
**قيل** لما اعتقدوا عند هذه الاوامر الوجوب فانهم لم يعتقدوا عند غيرها نحو قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء وقوله واذا حللتم فاصطادوا واذا ثبت هذا فليس القول بانهم لم يعتقدوا الوجوب في هذه الا
لدليل منفصل اولى من القول بانهم انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر لدليل منفصل **والجواب**
ان يقول لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع ان يفيد الوجوب في صورة اصلا ولو لم يفد الوجوب في صورة
من الشريعة اصلا لما كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية شيئا غير خبر عبد الرحمن ولو كان كذلك لوجب استشهاد
ذلك الدليل وحيث لم يشتهر علينا انه لم يوجد سواه كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية ظاهر الامر فثبت
بان الامر للوجوب ولا يلزم من عدم الوجوب في بعض الاوامر انه لا يفيد الوجوب اصلا لاحتمال ان يقال الحكم
تخلف عنها لمانع فثبت ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى **الدليل العاشر** لفظ افعل اما ان يكون
حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا او لا في واحد منهما والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط انما قلنا انه لا يجوز ان يكون للندب فقط لانه لو كان للندب
فقط لما كان الواجب مامورا به فيمتنع ان يكون الامر للندب فقط بيان الملازمة ان المندوب
هو الراجح فعله مع جواز الترك والواجب هو الراجح فعله مع المنع من الترك والجمع بينهما محال فلو كان الامر للندب
فقط لم يكن الواجب مامورا به **فان قلت** لو كان الامر للوجوب فقط لما كان الندب مامورا به
**قلت** التزم هذا لان كثيرا من الاصوليين صرحوا بان المندوب غير مامور به ولا يمكنك ان تلزم
ان الواجب غير مامور به لان احدا من الامة لم يقل به فثبت ان الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب
فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون حقيقة في الوجوب والندب معا لانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما
ان يكون حقيقة فيهما بسبب معنى مشترك بينهما كما يقال انه حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط
من غير اشعار بجواز الترك او بالمنع منه او يكون حقيقة فيهما لا بسبب معنى مشترك والاول باطل لانا
لو جعلناه حقيقة في اصل الترجيح لم يكن جعله مجازا في الوجوب لان الوجوب عبارة عن مجموع لازم لاصل الترجيح مع
القيد المشترك بين الواجب والمندوب ولو جعلناه حقيقة في الوجوب لكان الترجيح جزء من مسماه ولان
لا يمكن جعله مجازا عن اصل الترجيح واذا كان كذلك كان جعله حقيقة في الوجوب ليكون مجازا في اصل
الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه لا يكون حقيقة في الوجوب ولا مجازا فيه **والثاني**

وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى مشترك بينهما فهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا
وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل وانما قلنا انه لا يجوز ان يفيد الا شيئا اولا الوجوب ولا الندب
اصلا لان ذلك خلاف الاجماع ولما بطلت هذه الاقسام الثلثة تعين القول بالوجوب
الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم يفعل ما امره سيده به اتفق العقلاء من اهل اللغة في تعليل حسن ذمه
على ان يقولوا امره سيده بكذا فلم يفعله فدل ذلك على كون ذلك علة في حسن ذمه على انه تركه لما امر ترك
الواجب فان قيل لا نسلم انهم ما ذموه لمجرد الترك بل لاجل امور اخر احدها انهم علموا ان سيده
انه كره ترك ذلك الفعل وثانيها ان الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وثالثها
ان السيد لا يامر الا بما فيه نفعه ودفع مضرته والعبد يلزمه ايصال المنافع الى السيد ودفع المضار
سلمنا انهم ذموه لمجرد الترك لكن لا نسلم ان قولهم صواب ويدل عليه امران احدهما انه
لو كان المامور به معصية لما استحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس بعلة الذم وثانيهما
ان كثيرا من الاوامر وردت في كتاب الله تعالى وسنة رسوله بمعنى الندب فلو كان ترك المامور به علة الذم
لكان المندوب واجبا وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان مجرد ترك المامور به لا يمكن جعله علة الذم
وان ثبت ذلك علمنا انا وما ذكرتموه من ان العقلاء يعللون حسن ذمه بمجرد ترك المامور به
والجواب ان السيد اذا عاتب عبده عند عدم الامتثال والعقلاء يقولون انما عاتبه لانه
لم يمتثل الامر ولولا ان علة حسن العتاب هي مخالفة الامر والا لما صح هذا الكلام وهو يستنبط منه ذكرنا
الترك لا مدخل له في هذا الباب اما قوله الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده قلنا الشريعة انما
اوجبت على العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد على العبد الا ترى ان سيده لو قال له لا باس ان لم تفعل
كذا ولك ان لا تفعل لما اوجبت الشريعة فعله والامر عند المخالف يجري مجرى هذا القول فينبغي ان لا يجب
بمجرد العبد شيء واما قوله السيد لا يامر عبده الا بما فيه جلب نفع او دفع ضرر فهذا لو كان واجبا لما جاز
هذا القدر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد ولم يرخص في تركه الا ترى انه لو قال له الاولى ان تفعل ذلك
ويجوز ان لا تفعله لما ذمه اذا لم يفعل وكذلك لو علم ان غيره يقوم مقامه في دفع المضرة قوله يبطل
هذا التعليل انه لو كان المامور به معصية قلنا هب ان هذا الشرط معتبر لكن لم يجب ادراجه في اللفظ
على الظاهر قوله لو كان ترك المامور به علة الذم لما جاز ترك المندوب قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب
مامورا وهذا اول المسئلة الدليل الثاني عشر لفظ افعل دال على اقتضاء الفعل ووجوده فوجب
ان يكون مانعا من نقيضه قياسا على الخبر فانه لما دل على المعنى كان مانعا من نقيضه والجامع بين الصورتين
بيان ان اللفظ انما وضع لافادة معنى فلا بد وان يكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقصود وتقوية
لحصوله فان قيل لا نزاع في انه دال على شيء ومانع من نقيضه لكن لم لا يجوز ان يقال مدلول قوله افعل
هو ان الاولى ادخاله في الوجود فلا جرم يمنع من عدم هذه الاولوية لا على وجوب الفعل المطلوب جازما والجواب
ان الفعل مشتق من المصدر فاشعاره لا يكون الا بالمصدر والمصدر في قولنا اضرب يضرب ضربا
هو الضرب لا اولوية الضرب فاشعار لفظ الخبر ليس باولوية الضرب بل بنفس الضرب فثبت



ان المخبر بالشيء مانع من نقيضه وجب ان يكون لفظ اضرب مانعا من عدم الضرب لا من عدم اولوية
الضرب لانه لو كان الخبر مانعا من النقيض الدليل الثالث عشر الامر يفيد رجحان الوجود على العدم واذا
كان كذلك وجب ان يكون مانعا من الترك انما قلنا انه يفيد الرجحان لان المامور به ان لم يكن لمصلحة راجحة فكان
اما ان يكون خاليا عن المصلحة او يكون مصلحة مرجوحة او يكون مساوية للمفسدة فان كان خاليا عن المصلحة
كان محض المفسدة فلا يجوز ورود الامر به وان كانت مصلحة مرجوحة فذلك القدر من المصلحة يصير ما
مقابلا بمثله من المفسدة فيبقى القدر من المفسدة الزائد خاليا عن المعارض فيكون ورود الامر به امرا بالمفسدة
الخالصة فيعود الى القسم الاول وان كانت مصلحة مساوية للمفسدة كان ذلك عبثا وهو غير لائق بالحكيم
واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون مصلحة خالية عن المفسدة وان كان فيه شيء من المفاسد
ولكن تكون مصلحة زائدة على القدر فثبت رجحان المصلحة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد الاذن
بالترك لان الاذن في تفويت المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة الخالصة لانا اذا وجدت مفسدة
مرجوحة تسقط بمعارضة ما يساويها من المصلحة بقي القدر الزائد من المصلحة مصلحة خالصة ولم توجد
مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن في تفويته اذنا في تفويت المصلحة الخالصة من غير جواب
وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح فيقتضي
هذه الكلالة ان لا يوجد شيء من المندوبات التي ترك العمل به في حق البعض تخفيفا عن الحرج على العباد
فوجب ان يبقى ما عداه على الاصل فان قيل ما ذكرتم معارض بوجه اخر وهو انه كما ان الاذن في تفويت
المصلحة الخالصة قبيح فكذا الزام المكلف بتحصيل اصل الامر ان يقول الشارع استوف هذه المنافع
لنفسك ولا عقاب عليك وهذا صحيح والجواب ما ذكرتموه قائم في كل التكاليف فلو كان ذلك معتبرا
لما ثبت شيء من التكاليف الدليل الرابع عشر لا شك ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف
العدم فنقول هذا الرجحان لا ينفك عن قيدين احدهما المنع من الترك والآخر الاذن في الترك ولا شك
ان الذي يكون اكثر افضاء الى الشيء الراجح راجح في الظن على ما يكون اكثر افضاء الى المرجوح فالاذن شرعية
المنع من الترك تستلزم في الظن على شرعية الاذن في الترك فيجب الراجح في الظن فوجب العمل به بالنص
والمعقول اما النص فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر واما المعقول فمن وجهين الاول ان احد
النقيضين اذا كان راجحا على الآخر في الظن فلو لم يعمل بالراجح لوجب العمل بالمرجوح فيكون ذلك
ترجيحا للمرجوح على الراجح وذلك غير جائز الثاني انه وجب العمل بالفتوى والشهادة وقيم المتلفات
واروش الجنايات وتعيين القبلة عند حصول الظن وانما وجب العمل به ترجيحا للراجح على المرجوح وذلك
المعنى حاصل هاهنا فوجب العمل به الدليل الخامس عشر الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك
الصيغة هي افعل فوجب ان يكون افعل للوجوب انما قلنا ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة لان
الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه واهل اللغة قادرون على الوضع فلما تم الداعي وزال المانع
اذا ادعاه الداعي الى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل فثبت ان الوجوب له صيغة مفردة
في اللغة وانما قلنا ان تلك الصيغة اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه

استيفاء المصلحة بحيث لم يستوفها الا من يخص النواب فيبح ابقاء الالزام

أن افضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضاء الاذن فيه وكذا اذا افضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضاء الى الوجود ولا شك

هي صيغة افعل لان تلك الصيغة

فكر ذلك على الاطلاق واما اعتمادنا فلانا لا نقول به في غير صيغة افعل واذا بطل هذا القسم ثبت الاول وكانت اللغة
خالية عن لفظة مفردة دالة على الوجوب مع ان الدليل قد دل على وجودها **فان قيل** لا نسلم ان الوجوب
لصيغة في اللغة قوله الداعي قائم قلنا لا نسلم ان الداعي قائم قوله الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير
عنه قلنا لا نسلم سلمنا لكن لم قلت انه لا بد من تعريفه باللفظ ولا يكفي قرينة الحال فيه سلمنا شدة الحاجة الى لفظ
يدل عليه لكنه قد وجد وهو قوله اوجبت والزمت وحتمت فان ادعيتم انه لا بد من المفرد فلنا ذكر ان الكلام
سلمنا قيام الداعي فلم قلت انه لا مانع ثم نقول انما يتم هذا ان لو كانت اللغات توقيفية لا اصطلاحية واذا كان كذلك
كانوا ممنوعين من وضع الالفاظ للمعاني سلمنا قيد الداعي وزوال المانع فلم قلت يجب الفعل ثم نقول لما ذكرتم من
ستوفون ومعارض بانا نتصور في الحاجة من وضع لفظ على الحال ولفظ آخر يدل على الاستقبال على التعيين شديدة
مع انه لم يوجد ذلك شديدة في اللغة وايضا اصناف الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة مع انه لم يوجد
لها الفاظ مفردة وكذا اصناف الاعتمادات تتميز بعضها مع انه لم يوضع لها الفاظ مفردات واما المعارضة فمن وجهين
احدهما ان الوجوب كما انه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فكذا القدر المشترك بين الوجوب والندب
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يضع له لفظا ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه موضوعا له ومن قال
انه للندب وحده قال الندبية معنى تشتد الحاجة الى تعريفه فلا بد من لفظ ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه للندب
ومن قال بالاشتراك قال قد يحتاج الانسان الى التعبير عن احدهما لا بعينه على سبيل الابهام فلا بد من لفظ
سوى هذا فوجب كونه موضوعا لهما بالاشتراك **وثانيهما** ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
فلو كانت صيغة افعل موضوعة له لوجب ان يعرف ذلك كل احد [illegible] فلما لم يعرف ذلك الا [illegible] سلمنا
انه لا بد من لفظ دال فلم قلتم ان ذلك اللفظ هو افعل ولم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك ثم نقول الدليل
الذي ذكرتم يقتضي اثبات اللغات بالقياس وهو غير جائز **والجواب** قوله لا نسلم شدة الحاجة الى التعبير
عن معنى الوجوب قلنا الدليل عليه ان الانسان لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه ولا بد من الجمع العظيم
حتى يعين كل واحد منهم صاحبه فحينئذ تنتظم مصلحة الكل فاذا احتاج الانسان في تحصيل هذا الغرض الى ان
الغير [illegible] ذلك الا الامر [illegible] يحتاج الى ان يعرفه انه لا ينفك [illegible] ذلك الفعل وانه لا يجوز له الاخلال
به فثبت ان هذا المعنى مما تشتد الحاجة الى تعريفه [illegible] ان ذلك التعبير لا يحصل
باللفظ قلنا لانهم [illegible] العبارات [illegible] الاتيان بالعبارات
بتعريف هذا المعنى قائم [illegible] قوله [illegible] قلنا اللفظ المفرد
على اللسان من المركب فيغلب على الظن [illegible] وضع لفظة مفردة لهذا المعنى قياسا على سائر الالفاظ المفردة
**قوله** [illegible] قلنا [illegible] العدم [illegible]
انه [illegible] والدليل الذي ذكرناه [illegible] قوله اللغات توقيفية [illegible]
قلنا [illegible] التوقيف [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] الداعي [illegible] القادر [illegible] الفعل [illegible] القادر [illegible] الفعل
[illegible] الترك [illegible] الفعل [illegible] الترك [illegible] الفعل [illegible]



الذي يكون الداعي [illegible] او ان ترجح وجب الوقوع لا محالة وتمام تقرير هذا الكلام في كتب العقلية
اما النقوض فهي مدفوعة لانا لا نسلم ان اشتداد الحاجة الى تعيين الحال والاستقبال والروائح المخصوصة
والاعتمادات المخصوصة مساوية لاشتداد الحاجة الى التعبير عن معنى الالزام فان الانسان [illegible]
ولا يحتاج الى التعبير عن تلك الاشياء [illegible] الاخلال [illegible]
يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب اما المعارضة الاولى فجوابها انا [illegible] الوجوب [illegible]
لا [illegible] حقيقة في الترجيح [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
لا يجوز الاخلال به [illegible] الاخلال [illegible]
الاخلال به واما المعارضة [illegible] اللفظ لو كان للوجوب [illegible]
عن المعارض [illegible] معارضة [illegible]
ان لفظة افعل موضوع للوجوب [illegible] موضوعا للندب ايضا بالاشتراك قلنا لما تقدم ان الاشتراك
خلاف الاصل قوله هذا اثبات اللغة بالقياس قلنا [illegible] **الدليل**
**السادس عشر** حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك
فوجب حمله على الوجوب [illegible] حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر لان المأمور
به اما ان يكون واجبا او مندوبا فان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان
كان مندوبا فالقول بوجوبه [illegible] في تحصيل ذلك المندوب [illegible] القطع بعدم الاقدام على مخالفة
الامر فاذن على كلا التقديرين هو غير مقدم على مخالفة الامر اما اذا حملناه على الندب فعلى تقدير ان يكون المأمور
مندوبا يحصل القطع بعدم مخالفة الامر [illegible] لو كان واجبا [illegible] الترك [illegible] مخالفة الامر
[illegible] حمله على الندب يقتضي الشك في كونه مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول وجب حمله على الوجوب
والمعقول [illegible] الاحكام [illegible] المعقول [illegible]
[illegible] من موجبات المعقول **فان قيل** لا نسلم ان حمله على الندب
يقتضي الشك في الاقدام على المحظور [illegible] المأمور به واجبا كان حمله على الندوب [illegible]
في الترك [illegible] المحظور **قلنا** لا نسلم انه يمكن ان يكون المأمور به واجبا [illegible]
[illegible] للوجوب [illegible] قرينة [illegible] المأمور به غير واجب فان حملته على الندب
[illegible] حمله على الوجوب ايضا فيه احتمال [illegible]
**والجواب** اذا علمت ان لفظ افعل لا يجوز استعماله الا في احد المعنيين اما الوجوب او الندب
فقبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او للندب فقط او لهما [illegible] على الوجوب قطعنا بانا
[illegible] الامر [illegible] على الندب لم نقطع بذلك [illegible] ما يدل على كونه للوجوب فقط او
فقط [illegible] حمله على الوجوب [illegible] القطع [illegible] الدليل على كونه للندب
[illegible] الدليل [illegible] على الوجوب [illegible] احتمال [illegible]

كان ترجيح الأمن على الخوف

الخطأ لا الاعتقاد وهو قائم في الطرفين وما ذكرناه فهو احتمال الخطأ في العمل وهو حاصل على تقدير الندب في
تقدير الوجوب وإذا اشترك الطرفان في احتمال وقوع الخطأ واختص أحدهما بمزيد خطأ كان الجانب الخالي عنه
الزائد أولى بالاعتبار واحتج من أنكر كون الأمر للوجوب بأمور أحدها أن العلم بكون الأمر للوجوب إما أن
يكون عقليا أو نقليا والأول باطل لأن العقل لا مجال له في اللغات وأما النقل فإما أن يكون متواترا
أو آحادا والتواتر باطل وإلا لعرف كل أحد بالضرورة أنه للوجوب والآحاد باطل لأن المسألة علمية وقطعية
والآحاد لا يفيد العلم وهذه الحجة يحتج بها من يقول لا أدري أن اللفظ موضوع للوجوب فقط أو للندب فقط
أو لهما معا لأنه لو ادعى الاشتراك والندبية لزمه أن يقال العلم بالاشتراك والندبية إما أن يستفاد من العقل
أو النقل إلى آخر التقسيم **وثانيها** أن أهل اللغة قالوا لا فرق بين الأمر والسؤال إلا من حيث الرتبة وذلك
يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة ثم كان السؤال لا يدل على الإيجاب بل يفيد الندبية فكذا الأمر
**وثالثها** أن لفظ افعل ورد في كتاب الله وسنة رسوله في الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الأصل
فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك وهو أصل الترجيح والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز
لا بالوضع ولا بالاستلزام فلا يكون لهذه الصيغة إشعار البتة بالوجوب بل لا بد فيه من الأصل ترجيح جانب الفعل
والجواب عن الأول أنه لا يمكن معلوما بالعقل ولم يوجد ما يدل على ذلك المجوز فإذن يجب الحكم بأن ذلك الفعل ما
الوجوب على العدم مع كونه مجازا للترك ولا معنى للندب إلا ذلك **والجواب** عن الأول أن نقول لم يجوز أن يعرف
ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب فيستلزم العقل
من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين أن الأمر للوجوب سلمنا ذلك لكن لا يثبت بالآحاد ولا نسلم أن المسألة
قطعية وقد بينا أنه لا يقين في المباحث اللغوية وعن الثاني أن عندنا أن السؤال يدل على الإيجاب ولكن
لا يلزم منه الوجوب فإن السائل يعلم بقول المسؤول عنه لا عقل ممنوع ولا عقاب عليه في الدنيا ولا في الآخرة
على الإيجاب وإن كان لا يلزم من هذا الإيجاب الوجوب وعن الثالث أن المجاز وإن كان خلاف الأصل لكنه
قد يجب إذا دل الدليل عليه وقد ذكرنا أن الدليل دل على كونه للوجوب فوجب المصير إليه **المسألة الثانية**
الأمر الوارد عقيب الحظر للإباحة لا للوجوب خلافا لبعض أصحابنا لنا أن المقتضي للوجوب قائم والمانع
الموجود لا يصلح معارضا فوجب تحقق الوجوب بيان المقتضي ما تقدم من دلالة الأمر على الوجوب وبيان أن المعارض
لا يصلح معارضا وجهان الأول أنه كما لا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة فكذلك لا يمتنع الانتقال من الحظر
إلى الوجوب والعلم بجوازه ضروري الثاني أنه لو قال الوالد لولده اخرج من الحبس إلى المكتب فهنا لا يفيد الإباحة مع أنه
أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس وكذا الحائض والنفساء منعتا من الصلاة والصوم ثم بعد زوال الحظر يأمرهما للوجوب
**احتج المخالف** بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وإذا حللتم فاصطادوا وأما العرف
فالوجه من حيث أن كل ما صح هذا النوع من الأمر في كتاب الله تعالى وجب أن يكون حقيقة فيه وأما
فقول السيد لعبده أنا منعتك من فعل شيء ثم قال له افعل فهم الإباحة **والجواب** عن الآية أنه لو كان لا يقبله
لا يحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الشعر بعد أداء المناسك واجب فيجب عن الثاني بأن العرف معارض
بأن من قال لابنه وهو في الحبس اخرج إلى المكتب فهو أمر بعد الحظر وقد يفيد الوجوب **تنبيه** القائلون

بأن الأمر بعد الحظر للإباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس فقال إنه للإباحة
ومنهم من قال لا لأنه لم يعهد الوجوب المتقدم على النهي يفيد التحريم **المسألة الرابعة** الأمر لا يفيد
التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة إلا أن ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة
لا جرم يكتفى بها ولا كثيرين من الفقهاء منهم من زعم أحدها القفال قالوا إنه يقتضي المرة الواحدة لفظا وثانيها
إنه يقتضي التكرار وثالثها التوقف أما لأنه مشترك للفظ المشترك بين المرة الواحدة والتكرار أو لأنه لا يعرف أنه حقيقة
في المرة الواحدة أو في التكرار **لنا وجوه** أحدها أن صيغة افعل موضوعة لطلب إدخال الماهية في الوجود
فوجب أن لا يدل على التكرار بيان الأول أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله
أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي حق العباد أيضا ما لا يفيد التكرار فإن السيد إذا أمر عبده بدخول
الدار وشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذم السيد عبده على ترك التكرار لذمه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن
من السيد أن يلومه ويقول إني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول وقد يفيد
التكرار فإذا قال احفظ دابتي فحفظها ثم أطلقها يذم وإذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الأصل
فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك إلا طلب إدخال الماهية في الوجود
وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة
له فيه على ما به يمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام فإذا الأمر لا دلالة فيه البتة لا على
التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي هي إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية
في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضرورات الإتيان بالمأمور به
فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وثانيها أن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين
قولنا افعل إلا في كون الأول خبرا والثاني طلبا ثم أجمعنا على أن قولنا يفعل يتحقق مقتضاه بتمامه
في حق من يأتي به مرة واحدة فكذا الأمر وإلا لحصلت بينهما تفرقة في شيء غير الخبرية والطلبية وذلك
يقدح في قولهم وثالثها أن القول بالتكرار يقتضي أن يستغرق الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن فعل
المأمور به إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين فليس حمله على البعض أولى من الباقي لكن حمله على كل
الأوقات غير جائز أما أولا فبالإجماع وأما ثانيا فلأنه إذا أمر بعبادة ثم أمر بغيرها يلزم أن يكون
الثانية ناسخة للأول لأن الأول لما استوعب جميع الأوقات والثاني يقتضي إزالته عن بعضها والنسخ
هو إزالة الحكم بعد ثبوته بالبدل وقد حصل في ذلك ههنا وفي علمنا بأن الأمر ببعض الصلاة ليس نسخا
ولو قالوا أن الأمر بالحج ليس نسخا للصلاة بما يدل على فساد ما قالوا وأما ثالثا فلأنه يلزم أن يكون الأمر بغسل
بعض أعضاء الوضوء نسخا لما تقدم والأمر بالصلاة يكون نسخا للأمر بالوضوء وذلك لا يقوله عاقل ورابعها
أنه لو حسن في الفعل لغيره افعل كذا أبدا أو افعل مرة واحدة بلا زيادة فلو دل الأمر على التكرار
لكان الأول تكريرا والثاني تناقضا ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوا **احتج القائلون** بالتكرار بوجوه أحدها
أن الصديق تمسك على أهل الردة في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من
الصحابة فكان إجماعا على أن الأمر للتكرار وثانيها أن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك

فاذا كان النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار وكذا الامر وثالثها ان الامر لو لم يفد التكرار لما جاز ورود
النسخ على المرة الواحدة يدل على البدا او ورود الاستثناء عليها لكونه مناقضا واصفا له ليس في لفظ الامر تعيين
زمان فلا يكون اقتضاؤه ايقاع الفعل في زمان اول من اقتضائه الايقاع الفعل في زمان الآخر فاما ان لا
يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة فهو باطل او في كل الازمنة وهو المطلوب وخامسها ان الاحتياط يقتضي تكرار
المامور به لانه بالتكرار يامن من الاقدام على مخالفة الامر اما بترك التكرار لا يامن منه لاحتمال ان يكون
ذلك الامر للتكرار فوجب حمله على التكرار دفعا للضرر المخوف على النفس واما القايلون بالاشتراك بين المرة
الواحدة وبين التكرار فقد احتجوا بوجهين احدهما انه يحسن الاستفهام فيه فيقال اردت بامرك فعل مرة واحدة
او اكثر ولذلك قال سراقة في الحجة اعامنا هذا ام للابد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وثانيهما
ورود الامر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على الوجهين والاصل في الكلام الحقيقة وكان الاشتراك لازما
والجواب عن … لعل الرسول … بين للصحابة ان قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يفيد التكرار فلما كان
ذلك معلوما للصحابة لا جرم تمسك الصديق بهذه الآية في وجوب التكرار وعن الثاني ان الفرق من وجهين
الاول ان الانتهاء عن الفعل ابدا ممكن اما الاشتغال بالفعل ابدا فغير ممكن فظهر الفرق الثاني ان النهي كا
لنفي … لان قول القايل … لفظ النهي يجري مجرى قوله
زيد في الدار زيد ليس في الدار واذا كان النهي مناقضا للامر وجب ان يكون فايدة النهي مناقضة لفايدة
الامر واذا كان قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمان ما اي زمان كان فقولنا لا تفعل وجب ان يقتضي
المنع من ايقاعه في زمان ما اي زمان كان لانه اذا لم يفعل اليوم وفعل غدا كان ممتثلا للامر والنهي معا مع
كونهما نقيضين فثبت انه لو كان الامر يفيد المرة ينبغي ان يكون النهي مانعا من الفعل في جميع الازمنة ثم نقول
كون النهي مفيدا للتكرار يدل على ان الامر لا يفيد الا المرة الواحدة لان فايدة الامر نقيض فايدة النهي و
فايدة النهي المنع من الفعل في كل الازمنة ففايدة الامر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع الكلي يحصل بالاتيان به
ولو في زمان واحد فوجب ان يكون فايدة الامر اقتضاء الفعل ولو في زمان واحد فلما كان كذلك لزم من كون
الامر نقيضا للنهي مع كون النهي مفيدا للتكرار ان يكون الامر غير مفيد للتكرار وعن الثالث ان النسخ لا يجوز وروده عليه
فان ورد صار ذلك قرينة في ان كان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض القراين
واما الاستثناء فانه لا يجوز على قول من يقول بالفور … فانه يجوز الاستثناء وفايدته المنع من ايقاع الفعل
في بعض الاوقات التي كان المكلف مخيرا بين ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن الرابع ان الامر عند القايلين بالفور
مختص باقرب الازمنة اليه وعندنا … يدل على طلب ايقاع المصدر من غير بيان ان الوحدة والعدد والزمان
الحاضر ولا يدل على القدر المشترك بين المقيد بالوقت وبين مقابليهما … ان المكلف اذا علم ان اللفظ
لا يدل على خصوصيات التكرار … فقد يكون ذلك معصية
كان شرعا المحرم … ان الاستفهام والاستعمال … في باب العموم انه لا يدل واحد
منهما على الاشتراك … ان الاوامر الواردة … بعضها التكرار … في اليوم وبعضها في الاسبوع
في السنة فظاهر ان ذلك لاستفادة من دليل منفصل **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ان الامر المعلق

بشرط او صفة هل يقتضي تكرار المامور به بتكررهما اما الصفة فمثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما ومثال الشرط قوله ان كان زانيا فارجمه فنقول لكل من جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار قال به هاهنا
ايضا **اما** القايلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار فمنهم من قال انه هاهنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيد
والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ ويفيده من جهة القياس فهاهنا مقامان الاول في انه لا يفيده من جهة
اللفظ ويدل عليه وجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يعقل منه التكرار حتى لو اشترى
دفعة واحدة لا يلزمه الشراء ثانيا وثانيها لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر دخولها الا
وكذلك لو قال ان … لم يقتض تكرار الجزاء بتكرار الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق
زوجتي ان دخلت الدار ليس له ان يكرر … وثالثها انا اجمعنا على ان الخبر المعلق على الشرط … لو دخلها
عمرو … فوجب ان يكون … وهذه الصفة
كذلك والجامع دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير **ورابعها** ان اللفظ … تعليق شيء على شيء اعم
من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة لانه يصح تقسيم ذلك المفهوم الى هذين القسمين
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين القسمين لا اشعار له بواحد من ذينك القسمين فاذن تعليق الشيء
على الشيء لا يقتضي تكرره بتكرر ذلك المعلق **المقام الثاني** في انه يفيد من جهة القياس والدليل عليه
ان الشرع لو قال ان كان زانيا فارجمه فهذا يدل على انه جعل الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان كذلك لزم تكرار
الحكم بتكرار الصفة بيان الاول انه اذا قال ان كان الرجل عالما فعظمه فاقتلوه وان كان جاهلا فاسقا فاكرمه
فهذا الكلام مستقبح في العرف والعلم بذلك ضروري والاستقباح انما يكون لانه يفيد ان هذا العلم والجهل
الجهل والفسق موجبا للتعظيم … لانه لو لم يفد العلية … فانه ايضا … الجهل
ويحصل استحقاق التعظيم بسبب آخر … فحينئذ لم يكن يثبت استحقاق التعظيم مع كونه
فاسقا … فكان يجب ان لا يثبت الاستقباح وحيث ثبت علمنا انه يفيد هذا القسم وان ذلك الاستقباح
انما حصل لانه يفيد ان ذلك القائل جعل الجهل والفسق علة استحقاق الاكرام فثبت ان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بكون الوصف علة فاذا ثبت ذلك … جعل ذلك الوصف علة فوجب تكرار الحكم
عند تكرار الوصف باتفاق القايسين فثبت انه لو قال الشارع ان كان الفاعل زانيا فارجمه يفيد تكرار الرجم
عند تكرار الزنا **فان قيل** انه منتقض بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق
بتكرار الدخول وان دخلت السوق فاشتر اللحم فانه لا يتكرر الامر بشراء اللحم عند تكرر دخول السوق **ثم نقول**
لا نسلم انه يفيد … العلية … ان كان الرجل عالما فاقتله … فيفيد الاستقباح … لكونه عالما بيان …
القتل … هذا الحكم … والثاني يوجب الاستقباح … انه يفيد العلية في هذه الصورة فلم قلت انه
في سائر الصور يجب ان يكون كذلك … انه في جميع الصور يفيد العلية فلم قلت انه يلزم من تكرار العلة تكرار
الحكم فان السرقة وان كانت موجبة للقطع لكن توقف ايجابها لهذا الحكم على شرائط كثيرة **والجواب** ان
ان دخلت الدار فانت طالق … يفيد ان … دخول الدار علة لوقوع الطلاق … والجعل
لا … شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرره تكرر ذلك الحكم … انه لو قال اعتقت عبدي غانما

لسواده وبعلة كونه اسود وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة
لا يزيد على التصريح بها ثانيا انا اذا علمنا ان الشارع جعل الشيء علة للحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر الحكم وذلك
باجماع القايسين فثبت انه لا يلزم من عدم تكرار الحكم عند تكرار المعلق عليه عندما يكون المعلق صادرا عن العبد
الا تكرر عندما يكون المعلق صادرا من الله عز وجل **فان قلت** فهذا التكرار لا يكون مستفادا
من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس **قلت** هذا هو الحق وعند هذا ظهر انه لا مخالفة بين هذا
المذهب وبين المذهب المنقول عن الاصوليين من انه لا يفيد التكرار وذلك لانهم قالوا ان اللفظ لا يفيد التكرار
ونحن نقول ذلك لانه يفيد ظن العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس حصل من مجموعهما افادة التكرار فلا منافاة
بين هذا المذهب وبين ما قالوه قوله لا استقباح انما كان لان كونه فاسقا يناسب حرمان التعظيم قلنا لا نسلم حصول
المنافاة لان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات اخر فلا يصح الحكم على وجه الاصل قوله لم لا يجوز ان يقال المحصل للعلية
العلية في الصورة التي ذكرتموها حصول العلية في سائر الصور قلنا الوصف لما اقتضى [illegible]
هو ان الحكم اذا كان مذكورا مع علته كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة المكلف فناسب الشرعية **الثاني**
انا نصور الكثرة ونبين حصول غلبة الظن [illegible] لا بد فيها من قدر مشترك وذلك المشترك اما ما ذكرناه
من ترتيب الحكم على الوصف او غيره والثاني مرجوح لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول فعلمنا ان ترتيب
الحكم على الوصف ايما كان فانه يفيد ظن العلية قوله لم قلت انه متى تكرر العلة تكرر الحكم قلنا هذا متفق عليه بين
القايسين فلا يكون التعرض له معنى **المسألة السادسة** في ان مطلق الامر لا يفيد الفور خلافا للحنفية
انه يفيد الفور وقال قائلون يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي والحق انه موضوع
لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص
كونه فورا او تراخيا **لنا** وجوه **احدها** ان الامر قد يرد عندما يكون المراد منه الفور تارة والتراخي اخرى
فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز فالموضوع لافادة القدر المشترك
بين القسمين لا يكون له اشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لان تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة
له فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوص كونه فورا ولا بخصوص كونه تراخيا **وثانيها** وهو [illegible] ان يقول
افعل الفعل الفلاني في الحال او غدا ولو كان كونه فورا داخلا في لفظ افعل لكان الاول تكريرا والثاني نقضا وانه غير جائز
**وثالثها** ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول خبر والثاني امر لكن قولنا يفعل
لا اشعار له بشيء من الاوقات فانه يكفي في الاتيان بصدق قولنا يفعل الاتيان به في اي وقت كان من المستقبل فكذا قولنا
افعل وجب ان يكفي في الاتيان بمقتضاه الاتيان به في اي وقت كان من اوقات المستقبل ولا يختص بحصوله بزمان
دون آخر [illegible] **ورابعها** ان اهل اللغة قالوا في لفظ افعل انه امر والامر قد يطلق على من امر بالشيء
على الفور ومن امر على التراخي فالامر به على الفور امر مع قيد كونه على الفور وكذلك الامر به على التراخي امر مع قيد كونه
على التراخي ومتى حصل المركب حصل المفرد فعلمنا ان مسمى الامر قدر مشترك بين الامر مع كونه فورا والامر مع كونه تراخيا
[illegible] ان لفظ افعل للامر [illegible] ان الامر قدر مشترك [illegible] لفظ افعل لا دلالة له الا على القدر المشترك بين
هذين القسمين **احتج** المخالف بامور **احدها** قوله لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على الترك [illegible]



في الحال بالمأمور به وهذا يدل على انه وجب عليه الاتيان بالفعل حين امر به اذ لو لم يجب ذلك لكان لابليس ان يقول
انك امرتني وما اوجبت علي في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال **وثانيها** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات **وثالثها** لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان فالقول
بجواز التاخير باطل انما قلنا فساد القسم الاول لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل
وجب ان يسقط عنه التكليف بالاتفاق ليس كذلك **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال البدل قايم مقام المبدل
في ذلك الوقت لا في كل الاوقات فلا جرم لا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل **قلت** اذا كان مقتضى
الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة في اي وقت كان فهذا البدل قائم مقامه في هذا المعنى فيقتضي ان لا يبقى مقتضى
من الامر بعده فيوجب سقوط الامر بالكلية [illegible] يقتضي الامر التكرار ولكنه باطل واما فساد
القسم الثاني فهو ان القول بجواز التاخير لا الى بدل فذلك يمنع كونه واجبا لانه لا معنى لغير الواجب الا انه يجوز تركه
من غير بدل **ورابعها** لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها لا يجوز له التاخير عن
الفعل بها او لا يكون [illegible] والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل انما قلنا انه لا يجوز التاخير الى غاية
معينة لان تلك الغاية اما ان تكون معلومة للمكلف او لا تكون فان كانت معلومة فتلك الغاية ليست الا ان
يحيث يغلب على ظنه انه [illegible] العجز عن [illegible] قال بجواز التاخير الى غاية معلومة
قال تلك الغاية [illegible] القول باثبات غاية اخرى [illegible] الاجماع [illegible]
باطل لان ذلك الظن ان لم يكن لامارة [illegible] سوداوي فلا عبرة به وان كان لامارة فتلك الامارة
الامارة اما المرض الشديد او علو السن وهذا ايضا باطل لان كثيرا من الناس يموت فجأة فذلك يقتضي انه كان يجب عليه
ذلك الفعل في علم الله تعالى مع ان ظاهر ذلك الامر الوجوب [illegible] تلك الغاية لا يجوز ان تكون مجهولة لانه على هذا
التقدير يصير مكلفا بان لا يترك الفعل في وقت معين مع انه لا يعرف ذلك الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق واما انه
انه لا يجوز التاخير ابدا لان التاخير ابدا تجويز الترك ابدا وانه ينافي القول بالوجوب **وخامسها** ان السيد اذا امر
عبده بان يسقيه الماء فهم منه التعجيل واستحسن العقلاء ذم العبد على التاخير ولا اسناد الى القرينة لان الاصل عدم القرائن
الفور **وسادسها** اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فيكون الفعل ايضا واجبا على الفور
[illegible] الاعتقاد [illegible] تحصيل المصلحة [illegible] **وسابعها** ان الامر يقتضي
ايقاع الفعل فاشبه العقود في الايقاعات فلما وقع المعقود عقيب الايجاب والقبول كان الامر يجب ان يكون [illegible]
[illegible] بقول مطلق فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع **وثامنها** ان الامر ضد النهي ثم ان النهي
يوجب الانتهاء على الفور فوجب في الامر [illegible] الوجوب على الفور [illegible]
الامر بالشيء نهي عن تركه [illegible]
ثبت ان الامر يوجب الفعل في الحال **وتاسعها** اجمعنا على انه لو فعل عقيبه وقع الموقع ويخرج عن العهدة
واذا اخره [illegible] فطريقة الاحتياط يقتضي وجوب الاتيان بالفعل على الفور ليحصل
الخروج عن العهدة بيقين **والجواب** عن الاول [illegible] ان ذلك الامر كان مقرونا بما يدل على الفور وهو ان
[illegible] قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين [illegible]

هو كلا يتأتى بالفعل على سبيل الفور وجوابه أن هذه الآية لو دلت على الوجوب الفوري لم يلزم منه دلالة مطلق الأمر على الفور
**وعن الثالث** ما والرابع أنه يشكل بما إذا صرح وقال أوجبت عليك أن تفعل هذا الفعل في أي وقت شئت
فكل ما تجعلونه عذرا في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه وكذلك يشكل بالكفارات والنذور وقضاء العبادات
الموسعة وعن الخامس أنه يتبادر إلى السيد إذا أمر عبده بشيء ولم يعلم العبد مع حاجة السيد إليه في الحال لأنه
لا يفهم التعجيل فإن حاصله ذلك يعني القرينة لم يكن مذكورا **فإن قلت** إن السيد يعلل ذمه لعبده بأنه أمره
بشيء فلم يفعل ولو كان الأمر للفور لما صح هذا التعليل **قلت** وقد يعلل ذم العبد بقوله أمرتك أن تفعل
وما أمرتك بالتعجيل وما علمت بأن في التأخير مضرة وعن السادس أنه يبطل بما إذا قال افعل في أي وقت شئت
وبالنذور والكفارات ويبطل أيضا بالجزم فإنه لو قال الشارع يعتقد وجوبه ما أمرتك يجب الاعتقاد في الفور بخلاف
حصول الفعل في الفور ولأن الاعتقاد غير مستفاد من الأمر لأن من يكتب القبيح منه فإذا نظر فيه علم أن امتثال
أمر الله واجب وعن السابع أنه يبطل بقوله افعل في أي وقت شئت ولأن الجامع الذي ذكروه وصف طردي وعن
الثامن أن الفور يفيد التكرار فلا جرم يفيد الفور وأما الأمر لا يفيد التكرار فلا يلزم أن يفيد الفور وعن التاسع أن
طريقة الاحتياط تنتقض بقوله افعل في أي وقت شئت واعلم أن هذا النقض ورد على أكثر أدلتهم وهم لا تخلص لهم
عنه **المسألة السابعة** في أن الأمر المعلق على شيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء خلافا
للقاضي أبي بكر وأكثر المعتزلة **لنا** وجهان الأول أن النحويين سموا كلمة إن حرف الشرط والشرط ما ينتفي
الحكم عند انتفائه فيلزم أن يكون المعلق على هذا الحرف منتفيا عند انتفاء المعلق عليه أما أن النحويين سموا هذا
حرف الشرط فذلك ظاهر في كتبهم وأما أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فلأنهم يقولون الوضوء شرط صحة الصلاة
والحول شرط وجوب الزكاة ويعنون بكونهما شرطين انتفاء الحكم عند انتفائهما والأصل في الاستعمال الحقيقة **فإن
قيل** لا نزاع في أن النحويين سموا هذا الحرف حرف الشرط ولكن لعل ذلك اصطلاح منهم على سبيل المجاز كتسميتهم
الحركات المخصوصة بالرفع والنصب والجر ولم يكن تسمية هذه الحركة بهذه الأسماء موجودة في أصل اللغة سلمنا أن
هذا الاسم أصلي لكن لا نسلم أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته من قولهم
أشراط الساعة أي علاماتها وإذا كان الشرط عبارة عن العلامة لزم من ثبوته ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمه
عدم الحكم سلمنا أن شرط الشيء ما ينتفي عليه الحكم ولكن لعلنا نسلم أنه شرط إن لا يوجد ما يقوم مقامه الأقل
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم هذا الشرط عدم الحكم إلا إذا عرف أنه لم يوجد ما يقوم مقام هذا الشرط **والجواب**
لما دلت الكتب النحوية على تسمية هذا الحرف بحرف الشرط وجب اعتقاد أن هذا الاسم كان حاصلا في أصل اللغة
وإلا كان نقلا لهذه الأسماء بالتغير وهو خلاف الأصل قوله شرط الشيء ما يدل على ثبوته قلنا لو كان كذلك لامتنعت
تسمية الوضوء بأنه شرط صحة الصلاة فإن الوضوء لا يدل على صحة الصلاة وكذا الحول شرط وجوب الزكاة
والإحصان شرط وجوب الرجم وأما أشراط الساعة فهي إن كانت علامة دالة على وجود الساعة لكن يمتنع وجود
الساعة إلا عند وجودها فلذلك سميت به فالاشتراط إلا بحسب الاعتبار الأول لا بحسب الاعتبار الثاني قوله شرط الشيء ما ينتفي
الحكم عند انتفائه مطلقا أو إذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لأنه إذا ثبت كونه شرطا وثبت أن لفظ الشرط
معناه في اللغة ما ينتفي الحكم عند انتفائه ثبت أن ذلك الشيء يجب انتفاء الحكم عند انتفائه فلو أثبتنا شيئا آخر يقوم



مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل يكون الشرط أحدهما وذلك لا على التعيين وذلك ينافي قيام الكلام
على كونه شرطا بعينه الوجه الثاني ما روي أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال ما بالنا نقصر
وقد أمنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فلولا فهمهما التعليق على الشيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى
**فإن قيل** لم لا يجوز أن يقال إنما تعجبا من ذلك لأنهما اعتقدا من الآيات الواردة في وجوب الصلاة وجوب
الإتمام فلذلك تعجبا من ثبوت القصر مع الأمن ثم نقول هذا الحديث حجة عليكم لأنه لو امتنع المشروط عند عدم
الشرط لما جاز القصر عند عدم الخوف فقد جاز فعلمنا أنه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط **والجواب**
عن السؤال الأول أن الآيات الدالة على وجوب الصلاة لا تنطق بالإتمام ولأن كان الأصل في الصلاة الإتمام لما روي
عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وعن الثاني
أن ظاهر الشرط يمنع من ذلك ولذلك تعجبا لكن لا يمتنع أن يترك بدليل على خلاف الظاهر **احتج**
المخالف بالآية والحكم أما الآية فقوله إن المعلق بإن على شيء لو كان عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله عز وجل
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا دليلا على أنه ما حرم الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصن وقوله تعالى
واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون وقوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وهي
لم تعدوا كأنا وجميع هذه الآيات الحكم غير منتف عند انتفاء الشرط وأما الحكم فهو أنه إذا قال لامرأته
إن دخلت الدار فأنت طالق فهذا لا ينفي وقوع الطلاق بدون ذلك الشرط حتى لو نجز أو علق بشرط آخر لم يكن مناقضا لكلامه
ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض هاهنا **والجواب** عن الأول أن الظاهر يقتضي أن لا يحرم الإكراه
على البغاء إن لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الجواز لأن زوال الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون
لامتناع وجود متعلقه وهاهنا كذلك لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن
على البغاء وعن الثاني أنه إذا علق الطلاق بالدخول ثم نجز فإن كان التنجيز ثلاثا تبين بطلان التعليق حتى لو تزوجها
ودخل الدار لم يقع الطلاق وإن كان التنجيز ما دون الثلاث بقي التعليق حتى يقع المعلق وهو في معنى دخول الدار فإذا تزوج
بزوج آخر فعادت إليه ودخلت الدار وقع الطلاق المعلق **المسألة الثامنة** الأمر المقيد بعدد له
على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه أم لا أما في جانب الزيادة فمتى كان العدد الناقص علة لعدم أمر امتنع ثبوت
ذلك الأمر في العدد الزائد لأن الناقص موجود في الزائد فعلة عدم ذلك الأمر حاصلة عند حصول العدد الزائد
مثاله لو حظر الله تعالى علينا جلد الزانية مائة كان الزائد على المائة محظورا لأن المائة موجودة في الزائد على المائة
ولو قال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فالقلتان علة لاندفاع حكم النجاسة فالزائد عليهما أولى أن يكون
كذلك أما إذا كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب أن يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لأنه لا يلزم من
عدد واجبا أو مباحا أن يكون الزائد عليه واجبا أو مباحا وأما في جانب النقصان فالحكم إما أن يكون إباحة
أو إيجابا أو حظرا فإن كان إباحة لم يجز ما دون ذلك العدد إما أن يكون داخلا تحت ذلك العدد مثل الجلد
أو لا يكون داخلا تحته على كل حال الزائد جلد مائة وكإيجاب الجلد مثال الأول أن يبيح الله تعالى جلد الزاني مائة فإنه
يدل على إباحة جلد خمسين لأن الخمسين داخل في المائة ومثال الثاني أن يبيح الله عز وجل أن نحكم بشاهدين

> ولعل الأول من منشأ تعجب ذلك وعلوهما أن مقتضى الأصل وجوب الإتمام

شاهدين فانه لا يدل على الاباحة للحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم
بشهادة شاهدين مسائل الثالث انه حل لنا استعمال القلتين من الماء اذا وقعت فيهما نجاسة فانه ولا يباح لنا
استعمال القلة سوى القلتين ولا يدل على اباحة استعمال قلة واحدة اذا وقعت فيها نجاسة لان القلة الواحدة
اذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة تحت القلتين اذا وقعت فيهما نجاسة انا اذا لخطر بعدد مخصوصا فا
تختلف ايضا فان نادى على الحظر بما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال القلتين اذا وقعت فيهما نجاسة
فحظر القلة الواحدة اولى وانما لو حظر الله جلد الزاني مائة لم يدل على ان ما دونه محظور وانما اذا اوجب القاذف
جلد الا في مائة فانه يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء ولكنه يبقى فعل الوجوب
على الجزء ثابتا ان قطع حكم الفعل فلا يدل على نفيه عما زاد او نقص الا بدليل منفصل **واحتج** المخالف
بالسنة والاجماع اما السنة فقوله ان الله تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام
والله لازيدن على السبعين فعقل ان الحكم منتفي عن الزيادة واما الاجماع فهو ان الامة عقلت من تحديد جلد القاذف
بالثمانين نفي الزيادة **والجواب** عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين لا ينفيه عما عداه فلذا لا يوجبه
فلعله صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين فلذلك قال ما قال وعن الثاني ان ذلك النفي انما عقل
بالبقاء على حكم الاصل **المسألة التاسعة** في ان الخطاب المقيد بالاسم الجمهور منا ومن المعتزلة على ان الامر والخبر
المقيد بالاسم لا يدل على نفي حكمنا عما عداه كقول القائل زيد في الدار لا يدل على ان عمرو ليس في الدار فاذا امر بشيء
لا يدل على ان غيره ليس بواجب وقال ابو بكر الدقاق منا انه يدل عليه **لنا** وجوه **الاول** اتفاق الكل
على جواز ان يقال فيها اكل او شرب نفع العلم بان غيره فعل ذلك ايضا **الثاني** ان تخصيص بعض الذكر لو دل
على نفي الحكم عن غير المذكور لبطل القياس لان التنصيص على حكم الاصل يوجب حينئذ التنصيص على حكم الفرع ثابتا
بالنص لا بالقياس وان لم يوجد كان النص مانعا من الحكم في الفرع وحينئذ لا يجوز اثباته بالقياس لان النص
مقدم على القياس **الثالث** لو دل قولنا زيد اكل على ان غيره ما اكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه ولا يدل
بلفظه لانه ليس في اللفظة كيف يذكر على حكم غير زيد الثاني باطل لان الانسان قد يعلم ان زيدا اكل
ويشك ان غيره اكل او يكون له غرض في الاخبار عن احدهما دون الاخر فثبت انه لا يدل عليه بلفظه ولا بمعناه
**واحتج** المخالف بانه لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفي الحكم عما عداه **والجواب** المقدمة
الثانية ممنوعة فلعل غرضه كان متعلقا بالاخبار عنه دون غيره فلهذا خصه بالذكر **المسألة العاشرة**
في ان الامر المقيد بالصفة وهو كقوله زكوا عن الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل ذلك في غير السائمة الحق انه لا يدل
وهو قول ابي حنيفة وهو اختيار ابن سريج والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي
والاشعري ومعظم الفقهاء منا الى انه يدل **لنا** وجوه **الاول** ان الخطاب المقيد بالصفة لو دل على ان
ما عداه بخلافه لدل عليه اما بلفظه او بمعناه ولكنه لم يدل على كل واحد من الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا
انما قلنا انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن مع ذلك موضوعا
لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن دالا عليه لا لفظيا فان كان موضوعا له فحينئذ يكون ذلك اللفظ موضوعا
لمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم الاخر ولا نزاع في ذلك لكن نقول هذا اللفظ على هذا التفسير انه لا

[margin: لا يدل على حكم الفرع م]
[margin: على نفي الحكم م]

٤٥

على معناه لان الدلالة المعنوية هي ان يستلزم الشيء شيئا فينتقل الذهن من الشيء الى لازمه وهاهنا ثبوت
الحكم في احد القسمين لا يستلزم عدمه لان الصورتين المشتركتين في الحكم يجوز تخصيص احديهما بالبيان دون
الثانية اما لان بيان الصورة الاخرى غير واجب او ان كان واجبا لكنه بينه بطريق آخر اما اذا لم يكن
واجبا فذلك اما لانه خطر ببال المتكلم احد القسمين دون الثاني وهذا انما يعقل في حق غير الله تعالى او لان
خطر القسمان بالبال لكن السامع يحتاج الى بيان احد القسمين دون الثاني كمن ملك السائمة ولا يملك المعلوفة
فانه يحتاج لان المحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة دون حكم المعلوفة او لعل من مصلحة الشارع ان يخص السائمة
بالذكر دون المعلوفة واما اذا وجب بيان حكم القسمين معا فهاهنا انما يكون ذكر احد القسمين دليلا على نفي
الحكم في القسم الاخر فانه نقل الى اسم من قتل الاولاد خشية الاملاق كان ذلك وليحصل المجتهد من قبلهم هذا الحق
بطريق الاجتهاد فلا يكون كذلك لكنه بين حكم القسم الاخر اما بنص خاص او الفائدة فيه ان اثبات الحكم باللفظ
العام اضعف من اثباته بالدليل الخاص لاحتمال تطرق التخصيص الى العام دون الخاص او لنص على حكم الاجناس
الستة ليعرف حكم غيرها بالقياس على المنصوصات فينال المكلف رتبة المجتهدين او البقاء على حكم الاصل مثل ان
يقول الشارع لا زكاة في الغنم السائمة ثم يحسن نفي الزكاة عن المعلوفة لا جرم ان الاصل عدم الزكاة فانما خص القسم
الاول بالذكر لان الاشتباه فيه اكثر فان السائمة لما كانت اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال وجوب الزكاة
في السائمة اظهر من احتماله في المعلوفة فثبت ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عن غيرها لا بلفظه ولا بمعناه
فوجب ان لا يدل البتة **فان قيل** المعتبر في الدلالة القطعية حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة الظنية
الظاهرة حصول الاستلزام ظاهرا ودعوى الاستلزام ظاهرا لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور لان
ان الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا ثم ذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر في بعض الاوقات اذا عرفت هذا فنقول
لا نزاع في ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا انما ادعينا انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتموه من
منع الدلالة في بعض الصور لا يقدح في ذلك الظهور لم يثبتوا ان الاحتمالات التي ذكرتم مساوية لذلك الظهور فانها
النفية كذلك وما لم يثبتوا ذلك فيكون دليلكم خارجا عن محل النزاع **والجواب** تعليق الحكم على الوصف لا يدل
على انتفائه عن غيره البتة اما قطعا فمسلم واما ظاهرا فلانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى سائر الوجوه مخالفا
للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في صحة الحمل على سائر هذه الاحتمالات **الدليل الثاني** ان
المقيد بالصفة تارة يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق ثم لا يجوز قتلهم عند عدم خشية الاملاق وقال تعالى في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
ثم ان قتله خطأ يلزمه الجزاء ايضا واذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيجب جعله حقيقة في
القدر المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه **الدليل
الثالث** وهو ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة الاخرى فجاز الاخبار عن ثبوت ذلك الحكم
في احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار في الصورة الاخرى فيمكن الاخبار عن ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على
حال الصورة الاخرى وجودا وعدما انما قلنا ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الاخرى ثبوتا
وعدما لانه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الاحكام فانهما لما كانتا مختلفتين ومشتركتين

في الاختلاف ولا يمتنع ايضا اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في احدى الصورتين لم يلزم من مجرد
ثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخرى ولا عدمه فيها انا لما علمنا ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ثبوت الحكم
في احدى الصورتين لا يدل على ثبوت الحكم في الصورة الاخرى لاحتمال اختلافهما في امر يقتضي ثبوت الحكم وانما قلنا
ان الاخبار عن حكم احدى الصورتين لا يدل على الاخبار عن حكم الصورة الاخرى لان احدى الصورتين تخالف
للاخرى في بعض الوجوه والمخالفات لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري فلا يلزم من كون احد
متعلق غرض هذا الانسان بان يخبر عنها كون الصورة الاخرى كذلك فثبت ان الاخبار عن احدى الصورتين
لا يلزم منه الاخبار عن الصورة الاخرى واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه
الصورة لا يدل على حال الصورة الاخرى عن وجود الوصف ثابتا وذلك هو المطلوب **الدليل الرابع** لو دل
تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل
على نفيه عما عداه فالتخصيص بالصفة يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه
عما عداه فالتخصيص بالصفة يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه **بيان الملازمة** ان التخصيص بالصفة
لو دل على نفي الحكم عما عداه لكان انما يدل عليه لان التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه يصلح ان
يكون غرضا فاذا لم يعلم بانه لا غرض سوى العلم بان هذا المعنى يصلح ان يكون غرضا يفيد الظن ان
هذا الغرض والعمل بالظن واجب وكل هذا المعنى موجود في التخصيص بالاسم فوجب ان يكون التخصيص
بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين لما اشتركتا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت
ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه وجب في التخصيص بالصفة ان لا يدل ايضا **واحتج** المخالف
بامور **الاول** ان تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفيه عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك
انما قلنا انه يفيد ذلك في العرف ان القائل اذا قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر يتخيل
منه وقيل اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فائدة في التقييد بالطويل واليهودي واذا ثبت انه في العرف
كذلك وجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير **الثاني** ان التخصيص
بالذكر لا بد فيه من مخصص والا لكان ترجيحا لاحد الجائزين على الآخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح ان يكون
مخصصا فوجب جعله عليه تكثيرا للفوائد في كلام الشرع او لانه لما ناسب والمناسبة مع الاقتران دليل العلية
فيغلب على الظن ان علة التخصيص هذا القدر **الثالث** انا قد دللنا على ان الحكم المعلق على الصفة يجب
ان يكون ذلك الحكم معللا بتلك الصفة وتعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى في كتاب القياس فيلزم من انتفاء هذا الوصف انتفاء الحكم **والجواب** عن الاول ان اهل العرف
يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير وهو اتفاق التخصيص هاهنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه
والمستدل انه يقول لا نسلم ان التخصيص هاهنا لا يفيد لانه قول زيد الطويل لا يطير تعليق الحكم بالصفة
فيضحك بل لو قال زيد لا يطير فهنا تعليق الحكم بالاسم وهاهنا لا يقولون ان تعليقه على الاسم
عبث بل يقولون انه بيان الواضحات وفرق بين ان يقولوا هذا الكلام بيان للواضحات وبين ان
يقولوا لا فائدة في ذكر هذه الصفة البتة وعلى هذا التقدير اندفع النقض عن الثاني لا نسلم ان التخصيص



العادة ومن القادر لا بد فيه من مخصص لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان فانه يختار سلوك
احدهما دون الثاني لا لمرجح وايضا فعندنا انه لا حسن ولا قبح عقلا فتخصيص الصورة المعينة بالحكم بغير
تخصيص لا يجب ان يكون بذلك الحكم للمعين لمرجح وايضا فتخصيص الله تعالى احداث العالم بوقت
معين دون ما قبله وما بعده تخصيص من غير مخصص وفي هذا المقام ابحاث دقيقة ذكرناها في كتبنا
العقلية سلمنا انه لا بد من فائدة ولكن يبطل الحصر بالوجوه التي عددناها في ابطال الاول وايضا فالجواب الدال على
التخصيص بالاسم وعن الثالث انا لا نسلم ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل وسيأتي تقريره
في كتاب القياس ان شاء الله تعالى **فرعان الاول** القائلون بان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم
عما عداه اتفقوا على انه لا دلالة له في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ولا في
قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها لان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري
غالبا الا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي فاذن احتمال ان يكون سبب التخصيص هو هذا
لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه **الثاني** تعليق الحكم على صفة من صفات كقوله عليه السلام في سائمة
الغنم زكاة يقتضي نفيها عن سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من اصحابنا انه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع
الاجناس **لنا** ان دليل الخطاب يقتضي النطق والنطق تناول سائمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم
دون غيرها **واحتجوا** بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل
انتفاء العلة **والجواب** ان المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه **المسئلة الحادية عشر**
في ان الامر هل يدخل تحت الامر كان الامير البصري فيه تفصيلة لطيفة فقال هذا الباب يتضمن مسائل
**اولها** انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ومعلوم انه لا شبهة في امكانه
**وثانيها** ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى به لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا بين
شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول الامر طلب الفعل بالقول من الغير فالمعتبر المغايرة
لا يثبت اسم الامر **وثالثها** ان ذلك الفعل حسن ام لا والحق انه لا لان الفائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا
لذلك الفعل ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **ورابعها** هل اذا طلب الانسان غيره بالامر يكون
داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام من ذلك الغير فان كان الاول فان كان يتناوله
دخل فيه والا لم يدخل **الاول** ان يقول ان فلانا يأمركم بكذا **الثاني** ان يقول ان فلانا
يأمركم بكذا اما الثاني فمثل قوله يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لان ذلك الخطاب يتناول الكل
فيثبت لهم حكمه الا من خصه الدليل **المسئلة الثانية عشر** في الامر الوارد عقيب الامر بدون العطف
وبغير العطف القائل اذا قال لغيره افعل ثم قال افعل الفعل الامر الثاني في ايجاب الاتيان بمثل ما تناوله
الامر الاول ودعا اليه فان تناول ما تناوله الامر الاول اقتضى شيئا آخر او عاد الى ما دعا اليه الامر الاول فان كان يصح اجتماعه مع
الامر الاول ولا يصح اجتماعه مع الاول لم يجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين او مفترقين الا ان يقوم دلالة
منفصلة على وجوب الجمع او وجوب التفريق **مسألة** فان القائل لغيره صل صم وانما لم يصح ان يجتمع
مع الاول فان لا يصح الاجتماع عقلا كالصلوة الواحدة في مكانين وتارة لا يصح سمعا كالصلوة والصدقة


فان القائل لغيره صل صم
بجلام
فالذي لا يصح اجتماعه مع الاول

وكذا القسمين لا يقع الا من يفعلها الا مفترقين اما اذا شاء والثاني مثل ما تناوله الامر الاول فلانه
اما ان يكون ذلك المامور به يصح التزايد فيه او لا يصح فان صح فاما ان يكون الامر الثاني غير معطوف
على الاول او يكون معطوفا عليه فان لم يكن معطوفا عليه فعند القاضي عبد الجبار انه يفيد ما يفيده
الاول الا ان يمنع العادة من ذلك او يعرف الامر الثاني تعريفا وهذا هو المختار وقال ابو الحسين الاشبه
الوقف مثال ما يمنع منه العادة قول القائل لغيره اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه
في حالة واحدة لحصول الاكتفاء ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالامر الثاني قول القائل لغيره
صل ركعتين صل الركعتين فانه اذا قال له صل الصلوة انصرف الى تلك الركعتين لان الامر بالجنس ينصرف الى المعهود
المذكور ومثال ما يعري من كلا القسمين قول القائل لغيره صل ركعتين صل ركعتين عند الكثير
والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول وجهان الاول الامر يقتضي الوجوب بالفعل الذي
وجب بالامر الاول فيتحصيل وجوبه بالامر الثاني لانه تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني
الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصوله وذلك غير جائز فوجب صرفه
الى فعل اخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى عين ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني
تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد فايدة زايدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام فايدة اصلية
وبين ان يفيد تاكيدا فلا شك ان حمله على الاول اولى وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول فان لم يكن
معرفا فانه يفيد فايدة غير فايدة الاول لان الشي لا يعطف على نفسه مثاله ان يقول القائل
لغيره صل ركعتين وصل ركعتين فاما ان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين
وصل الصلوة فعند ابي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلوة لاجل
التعريف ويمكن ان يقال يجب حمله على صلوة اخرى لاجل العطف ولا يترجح احدهما على الاخر فوجب
الوقف وعندي ان هذا الاخير اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود
السابق وبتقدير ان يكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر
الاول ويمكن ان يكون صلوة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف سليما عن المعارض
اما اذا كان الثاني مثل ما تناوله الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما ان يمنع
ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم او يمنع ذلك شرعا كعتق زيد فانه متى كان يجوز ان يبقى العبد
تام حريته عليه حكما كالطلاق واما ما يصح التزايد في المامور به فلا يخلو الامران اما ان يكونا عامين او خاصين
او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كان عامين او خاصين وجب كون ما تناوله احدهما هو الاخر ويكون
الثاني تاكيدا للاول سواء كان مع حرف العطف او لا مثال العامين بحرف العطف قول القائل لغيره
اقتل كل انسان واقتل كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الثاني حرف العطف
ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل زيدا وقوله اقتل زيدا اقتل زيدا
اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا سواء تقدم العام او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون
معطوفا على الاول او غير معطوف عليه فان كان معطوفا عليه فمثاله قول القائل ... الحكيم



فقال بعضهم ان بعض الجملة لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه الوقف لانه
ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير معطوف
مثاله قول القائل ... دليل على ان الاخر ورد تاكيدا لانه
لم يبق من ذلك الجنس شي لم يدخل تحت العام القسم الثاني في مسايل المعنى وهو النظر في احوال
ثلثة النظر الاول في الوجوب والبحث فيه عن اقسامه واحكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور به
ينقسم الى معين والى مخير وبحسب الوقت الى مضيق والى موسع وبحسب المامور الى الواجب على التعيين
والواجب على الكفاية المسئلة الاولى قالت المعتزلة الامر باشيا على التخيير يقتضي وجوب
الكل على التخيير وقالت الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة
قالوا المراد من قولنا الكل واجب على البدل هو انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزم الجمع بينها
ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه
فلا يتحقق الخلاف في اصل المسئلة وههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة وترويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى علم ان المكلف
لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والدليل على فساد هذا القول ان التخيير معناه ان الشرع جوز
ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر وكونه على التعيين واجبا عند الله تعالى معناه ان الله تعالى منع من تركه
على التعيين والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه تناقض فيمتنع ادعا انه يمتنع ان يكون كل واحد منها
واجبا على التعيين فان قال قائل لا نسلم ان التخيير ينافي تعينه عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى اذا خير
بين الكفارات فانه يجوز كون ذلك الفعل المختار واجبا او يقول يجوز ان يكون ما عند الله ذلك المعين
سابقا او يقول لا يجوز ان يقال ان اختيار المكلف مايز او في كون ذلك الفعل المختار واجبا الى
نقول يمكن ان يكون ما عند الله ذلك المعين مباينا ويسقط به الفرض كما يقولون ان الاتيان بالفعل المحظور
قد يسقط به الفرض قلت الجواب عن الاول ان الله تعالى لما خير بين امرين فقد اباح لنا ترك كل واحد
منهما بشرط الاتيان بالثاني ووجوبه على التعيين معناه ان الله تعالى لم يجز لنا تركه البتة فلو خير الله تعالى
بينه وبين غيره مع انه جعله واجبا على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه اما قوله
ان اختيار المكلف مايز قلت لا نزاع في تحقق الوجوب قبل الاختيار فمحل الوجوب ان كان معينا
فهو باطل لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد بقيد كونه غير معين
ممتنع الوجود وما يكون كذلك ... ممتنع الوجود فيمتنع ان يقع التكليف بفعله لان
الواجب هو ... المخير فذلك هو المطلوب قوله لا يجوز ان يسقط الواجب بفعل ما ليس بواجب
قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي بواحد من الخصال الثلثة المشروعة في الكفارة او كلها لم ياتي
من الثلث لا يجعل فاعلا لما وقع التكليف بوجوبه فذلك يبطل ما ذكروه احتج المخالف بان
الفعل الواجب ... تركه ... على ان الواجب ... الفعل ...
لا صفات كونه بحيث يسقط الفرض به وكونه واجبا لكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب وكونه بحيث

بمعنى ان الواجب هو كل هذه الصفات تقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا فاما قولهم سقوط الفرض فقالوا
لو لم يكن الواجب معينا لكان المكلف اذا اتى بكلها دفعة واحدة فاما ان يكون سقوط الفرض بكل واحد
منها فيكون قد اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وذلك محال لان ذلك الاثر مع احد المؤثرين يصير واجب
الوجود بذاته فيستحيل ان يكون واجب الوجود بغيره وهو مع هذا المؤثر يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الثاني و
المؤثر الثاني يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الاول فاذا وجدا كان المؤثر معللا بهما استغنى بكل واحد منهما عن كل
منهما فيكون محتاجا اليهما وغنيا عنهما معا وهو محال واما ان يكون سقوط الفرض بالمجموع وذلك محال لانه يلزم
ان يكون المجموع واجبا وقد فرضنا ان الاتيان بالكل غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد منها
فذلك الواحد اما ان يكون غير معين او معينا والاول باطل لان الاثر المعين يستدعي مؤثرا موجودا وكل موجود
هو في نفسه معين فلا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط واذا امتنع وجوب الجمع امتنع
الاتيان بدونه واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان بعلة لسقوط الفرض واذا بطل هذا ثبت ان علة
سقوط الفرض الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى وهو المطلوب **وثانيها** كونه واجبا فاذا اتى المكلف
بالكل فاما ان يكون المحكوم عليه بالوجوب مجموعها او كل واحد منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا
على التعيين لا على التخيير وهو باطل او واحدا غير معين وهو باطل لان غير المعين ممتنع الوجود فيمتنع ايجابه او واحدا
معينا في نفسه غير معلوم لنا وهو المطلوب **وثالثها** انه يستحق عليه ثواب الواجب فاذا اتى المكلف بالكل
فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد او على مجموعها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين
واما ان لا يستحق ثواب الواجب منها الا على واحد فذلك الواحد اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال
لان استحقاق ثواب الواجب على الفعل حكم ثابت معين والحكم الثابت للمعين يستدعي محلا معينا لان غير المعين
غير معين محال فعلمنا ان ذلك الواحد معين في نفسه غير معلوم للمكلف وقد اورد هذا الكلام على وجه آخر وهو
اذا اتى بالكل فاما ان ينوي الوجوب في كل واحد او في واحد منها وعلى التقديرين تمام التقرير ما تقدم [illegible]
ثانيها استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب على ترك كل واحد منها او
يكون معينا او غير معين والثاني محال لانه اذا اخل بها فاما ان يستحق على واحد منها بصفة الوجوب كان
استحقاق العقاب الى واحد منها دون الآخر ترجيحا لاحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال واما ثالثا فلان
استحقاق العقاب على الترك حكم معين فيستدعي محلا معينا لاستحالة قيام المعين بغير المعين واما رابعا
فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي امكان الفعل ولا امكان للفعل لشيء غير معين فاذا بطل هذا
ثبت انه يستحق على ترك واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب واما الذين زعموا ان الواجب واحد غير معين
فقد احتجوا عليه بان الانسان اذا عقد على قفيز من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه وانما يتعين باختيار
المشتري فكذا هنا الواجب واحد لا بعينه ويتعين باختيار المكلف وكذا اذا
طلق زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول في عقد الامامة لرجلين دفعة
واحدة والخاطبين لامراة واحدة فان الجمع فيه حرام **والجواب** عن الاول انه يسقط الفرض عند الاتيان بكل واحد
منها قوله يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة قلنا هذه الاسباب عندنا معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان

قوله يكون كل واحد منها واجبا على التعيين [illegible] او على ترك واحد منها معا

مؤثرات



على المدلول الواحد معرفات كثيرة وعن الثاني ان اردت بقولك هي واجبة كلها انه يلزم فعلها ابدا فهذا
معقول فتلك محال وان عنيت به انه لا يجوز تركها كلها الا ان يقال بتقدير دخولها في الوجود هل كانت يجب
حتى يكون تحصيلها اما على الجمع او على البدل لانا نقول انها على الجمع وانها على البدل فهم يعني انها بتقدير وجودها يصدق
عليها انها كانت قبل وجودها انه يجب تحصيل احدها ولعل مما اختار المكلف منها هو ما وجب وذلك لا يفيد
في قولنا ايضا فقد يلتزم هذا الوقت وهو لازمة للمخالف اذا قال الواجب هو ما يختاره المكلف لانه اذا اتى بالكل
فقد اختار كلها فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها وان يكون كل واحد منها واجبا وجب ما يلزمه مما اوردوه
علينا وعن الثالث قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على افضلها وثواب النفل على غيره وانه يستحق على افضل كل واحد
منها ثواب الواجب المخير ثواب الواجب المعين ومعناه انه يستحق على فعله ثواب فعل امور كان له ترك
كل واحد منها بشرط الاتيان بالآخر لا ثواب فعل امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها على التعيين
وعلى هذا التقدير يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف ينوي وعن الرابع قال بعضهم يستحق عقاب ادونها
عقابا ويمكن ان يقال انه لا يجوز ان يستحق العقاب على ترك مجموع امور كان المكلف مخيرا بين ترك اي واحد منها
كان بشرط فعل الآخر وعن الخامس انه قبل العقد بان يتناول قفيزا من الصبرة او ليس القفيز الآخر فهذا لا يجب
ان يكون كل قفيز منها قد تناوله العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان كل واحد منها فانه لا اختصاص
لذلك العقد به على التعيين والمشتري ان يختار اي قفيز شاء واذا اختار تعين ملكه فيه فتعين الملك
في القفيز كسقوط الفرض في الكفارة وكذا اذا طلق زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه
ان كل واحدة منهن طالق على البدل وكل واحد منهم معتق على البدل على معنى انه لا اختصاص للطلاق بواحد
معين وانه اي امراة اختار ففارقها ثبتت الفرقة عليها واحلت له الاخرى بعد اختياره فقد يكون على الجمع
وعلى التقديرين عتقه معين فيه الحرية وكان له استخدام الباقين **فرع** الامر بالاشياء قد يكون على
الترتيب او على البدل وعلى التقديرين فقد يكون الجمع محرما او مباحا او مندوبا **مثال** المحرم في الترتيب
اكل الميتة واكل المباح وفي البدل تزويج المراة من كفوين **ومثال** المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي البدل
ستر العورة بثوب بعد ثوب **ومثال** المندوب في الترتيب الجمع بين خصال كفارة الفطر وفي البدل الجمع
بين خصال كفارة الحنث **المسئلة الثانية** الفعل بالنسبة الى الوقت يكون على وجوه ثلثة اما ان يكون الفعل
فاضلا عن الوقت والتكليف بذلك لا يجوز الا اذا جوزنا التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود ايجاب القضاء
كما اذا طهرت الحائض او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت مقدار ركعة او اقل **والثاني** ان لا يكون انقص ولا انقص
عنه كامر بصيام كل اليوم وهذا لا اشكال فيه **والثالث** ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب
الموسع واختلف الناس فيه فمنهم من انكره وزعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم من سلم جوازه
**اما الاولون** فقد اختلفوا فيه على ثلثة اوجه **احدها** قول من قال من اصحابنا الوجوب يختص باول
الوقت وانه لو اتى به في آخر الوقت كان قضاء **وثانيها** قول من نقل من اصحاب ابي حنيفة ان الوجوب يختص بآخر الوقت
وانه لو اتى به في اول الوقت كان جاريا مجرى ما لو اتى بالزكوة قبل وقتها **وثالثها** ما حكي عن الكرخي ان الصلوة
المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا

وهو ابهام

وقد يكون

فإن أدركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا **وأما** المعترفون بالواجب الموسع فهم جمهور أصحابنا
وأبو علي وأبو هاشم وأبو الحسين ثم افترقوا على وجهين منهم من قال الواجب يتعلق بكل الوقت إلا أنه
إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل وهو العزم عليها وهو قول أكثر المتكلمين ومنهم من قال لا حاجة إلى هذا
البدل وهو قول أبي الحسين البصري وهو المختار والدليل على قولنا الوجوب بكل الوقت أن الوجوب مستفاد
من الأمر على تخصيصه ببعض أجزاء الوقت لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحن نتكلم فيها وإذا لم يكن في الأمر دلالة
على تخصيص ذلك بجزء من أجزاء ذلك الوقت كان كل جزء من أجزاء الوقت قابلا له وجب أن يكون حكم ذلك الأمر
هو إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت أراده المكلف وهو المطلوب **فإن قيل**
لا نسلم إمكان تحقق الوجوب في أول الوقت والتمسك بلفظ الأمر إنما يمكن إذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه ههنا
وقد ثبت ذلك لأن كونه واجبا في أول الوقت معناه أن المكلف ممنوع من أن لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع من أن
لا يوقع الصلاة في أول الوقت وإذا كان كذلك استحال كون الصلاة واجبة في أول الوقت وإذا تعذر حمل الأمر على الوجوب
وجب حمله على الندب **فإن قلت** الفرق حاصل بين المندوب من وجهين الأول أن هذه الصلاة لا يجوز
تركها مطلقا والمندوب يجوز تركه مطلقا الثاني أن هذه الصلاة إنما يجوز تركها في أول الوقت إلى بدل وهو
العزم على فعلها بعده لا كذلك المندوب فإنه يجوز تركه مطلقا **قلت** الجواب **عن الأول** أنا ما ادعينا
أن الصلاة ليست واجبة مطلقا بل ادعينا أنها ليست واجبة في أول الوقت بدليل أنه يجوز تركها في أول الوقت وأما
المنع من تركها في آخر الوقت فذاك يدل على وجوبها في آخر الوقت ولا يلزم من كون الشيء واجبا في وقت كونه واجبا
في وقت آخر وعن الثاني أن العزم على الصلاة لا يجوز أن يكون بدلا عن الصلاة ويدل عليه أمور **أحدها** أن العزم
على الصلاة إما أن يكون مساويا للصلاة في جميع الأمور المطلوبة أو لا يكون فإن كان الأول وجب أن يكون الإتيان
بالعزم سببا لسقوط التكليف بالصلاة لأن الأمر ما اقتضى في ذلك الوقت إلا الصلاة مرة واحدة وهذا العزم مساو
للصلاة مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة فيلزم سقوط الأمر بالصلاة وإن كان الثاني امتنع كونه بدلا عن الصلاة
لأن بدل الشيء يجب أن يكون قائما مقامه في الأمور المطلوبة **وثانيها** أن الموجود ليس إلا الأمر بالصلاة في هذا
الوقت والأمر بالصلاة في هذا الوقت لا دلالة فيه على إيجاب العزم فإذن لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل
عليه لا يجوز ورود التكليف به وإلا لصار ذلك تكليف ما لا يطاق **وثالثها** لو كان العزم بدلا عن الصلاة
فإذا أتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الوقت الثاني فإما أن يجب فعل العزم مرة أخرى أو لا يجب لا جائز
أن يجب لأن بدل العبادة إنما يجب على حسب وجوبها ليكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم أن الأمر إنما اقتضى
وجوب فعل العبادة في حد من هذا الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوبها مرة أخرى في الوقت **الثاني**
فوجب أن يكون وجوب بدلها على هذا الوجه فثبت أنه لا يجب العزم في الوقت الثاني وإذن في الوقت الثاني لا يجب عليه
فعل الصلاة ولا فعل بدلها وهو هذا العزم فثبت جواز ترك الصلاة في هذا الوقت لا يتوقف على فعل البدل
فمعناه يجب القطع بأنها ليست واجبة بل مندوبة **والجواب** قوله الفعل يجوز تركه في أول الوقت فلا يكون
واجبا في أول الوقت **قلنا** لا نسلم وههنا طريقان الأول وهو الأصح أن حقيقة الواجب الموسع يرجع عند التحقيق
إلى الواجب المخير كأنه قال افعل هذه العبادات إما في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره [illegible] من الوقت



لا أنه لا يفضل بعضه فإن فعله كان أحسن له ولا تركه البتة فنقول إنا نجيب إيقاع هذا الفعل إما في هذا الوقت
أو في ذلك ويجري مجرى قولنا في الواجب المخير إن الواجب عليه إما هذا أو ذاك فكما أنا نصفها بالوجوب
على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان بجميعها والأمر في اختيار أي واحد منها إلى المكلف
فكذا ههنا لا يجوز للمكلف أن لا يوقع الصلاة في شيء من أجزاء هذا الوقت فلا يجب عليه أن يوقع في كل
أجزاء هذا الوقت وتعيين هذا الجزء مفوض إلى رأي المكلف فهذا إذا كان في أول الوقت فحصول إدراكه آخر
الوقت فإنه تضيق التكليف وتعين فههنا هو الذي نقول به وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات بدل لهذا
الواجب وهو العزم **الطريق الثاني** وهو اختيار أكثر الأصحاب وأكثر المعتزلة وهو أن الفرق بين هذا الواجب
وبين المندوب أن هذا الواجب لا يجوز تركه إلا إلى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل فقوله لا العزم إما
أن يكون قائما مقام الأصل في جميع الجهات المطلوبة أو لا يكون قلنا لا يجوز أن يكون قائما مقام الأصل في
جميع الأوقات بل في هذا الوقت المعين وإذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت
ولكن لم يسقط عنه الأمر بالأصل في كل الأوقات واعلم أن هذا الجواب ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل
يقتضي الفعل إلا مرة واحدة وإذا كان البدل قائما مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه
في المرة الواحدة وإذا لم يكن مقتضى الأمر إلا المرة الواحدة وقد قام هذا البدل مقام المرة الواحدة فقد تأدى تمام مقتضى
الأمر بهذا البدل فوجب سقوط التكليف بالكلية أما قوله ثانيا لا دليل على إثبات العزم قلنا لا نسلم
لأن النص لما دل على الواجب الموسع ودل العقل أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلا إذا أثبتنا له بدلا ودل
الإجماع على أن ذلك البدل هو العزم لأن القائل قائلان قائل أثبت البدل وقائل ما أثبته وكل من أثبته قال
هو العزم فلو أثبتنا شيئا آخر لكان ذلك خرقا للإجماع وهو باطل فثبت أن الدليل دل على وجوب العزم لكن
هذا الترجيح أن هذا لا يكون مخالفة للنص لأن النص لا إثبات فيه ولا نفي فإثبات ما لا يتعرض له النص بالنفي
والإثبات لا يكون مخالفة للظاهر **واعلم** أن هذا الجواب ضعيف لأنا لا نسلم أن العقل دل على أنه
لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلا إذا أثبتنا له بدلا وذلك لأنه لا معنى للواجب الموسع إلا أن يقول السيد
لعبده لا يجوز لك إخلاء أجزاء هذا الوقت عن هذا الفعل ولا يجب عليك إيقاعه في جميع هذه الأجزاء بل
أيها أردت فيها ثبت بل الأمر الآخر ومعلوم أنه لو قال للعبد كذلك فيصح منه الإثبات ببدل آخر وأما قوله
ثالثا إما أن يجب فعل العزم في الوقت الثاني أو لا يجب قلنا لم لا يجوز أن يجب وذلك لأن العزم بدل عن الفعل
في الوقت الأول فيفتقر إلى عزم ثان بدلا عن الفعل في الوقت الثاني واعلم أن هذا ضعيف لأنا بينا أن
الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة الواحدة وإذا كان كذلك وجب أن يكون الإتيان بالعزم الواحد كافيا فظهر بما
ذكرنا أن القول بالواجب الموسع حق وأنه لا حاجة في إثباته إلى إثبات بدل هو العزم **فرع** في حكم الواجب
الموسع في جميع العمر وذلك كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة وتأخير الحج من سنة إلى سنة فنقول
إذا جوزنا له التأخير أبدا وحكمنا بأنه لا يعصي إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب أصلا وإن قلنا إنه يتضيق
التكليف عليه عند الانتهاء إلى زمان متعين من عمره بحيث يوجد على تعيين ذلك الزمان دليل فهو تكليف
ما لا يطاق فإنه إذا قيل له إن كان في علم الله أنك تموت قبل الفعل فأنت في الحال عاص وإن أخرت وإن كان

في علمه انه لا يموت قبل الفعل فلم قلت ان التأخير عنه يقول وما يدريه ماذا في علم الله وما فرقكم وحق لها
كلا بين الجزم بالتحريم او التحليل لم يبق الا ان يقول يجوز له التأخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك
سوا بقي او لم يبق واما اذا غلب على ظنه انه لا يبقى بعد ذلك عصى بالتأخير سواء مات او لم يمت لانه مأخوذ
بموجب ظنه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن الموت
في هذه المدة والشافعي رحمة الله عليه يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن فيجوز الا للشيخ
دون الشيخ والمريض والمحبوس اذا غلب على ظنه السلامة فقال عصى لانه اخطأ في ظنه والمخطئ [illegible] غير
آثم المسألة الثالثة في الواجب على سبيل الكفاية لا مرية في ان الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل الجمع
او لا على سبيل الجمع فان تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض كصلاة الجمعة وقد
لا يكون كذلك كما في قوله تعالى واقيموا الصلاة واما اذا تناول الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات
وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشيء يحصل بفعل البعض كالجهاد فان الذي الغرض منه حراسة المسلمين واذلال
العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين واعلم ان التكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب
على ظن جماعة ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل
القيام به وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحدة من تلك الطوائف وان كان
يلزم منه ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل فعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن
النظر الثاني في احكام الوجوب مسألة الامر بالشيء لا يتم الا به [illegible]
الامر مطلقا او لا والثاني ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقالت الواقفية ان كانت مقدمة الفعل المأمور به
سببا له كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب لانه لا يتم حصول المسبب بدون السبب فيمتنع ان يوجب المسبب
عند اتفاق وجود السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا [illegible] لا يكون الشرط واجب الحصول عند حصول المشروط
فلهذا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلاة مع الوضوء لنا ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال
ولا يستقر وجوبه على هذا الوجه الا مع مقدمته واجبة انما قلنا ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال لانه
لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين قوله لا ينبغي ان يخرج هذا الوقت الا وانت فاعل
لذلك الفعل يكون كل واحد من هذين اللفظين دليلا على الايجاب على كل حال وانما قلنا ان ايجاب الفعل
على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق
فان قيل لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط حصول المقدمة غاية ما في الباب انه يقال هذا مخالف
للظاهر لان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط ترك الظاهر لكنا نقول
كما ان تخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط مخالف للظاهر فكذا ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها
خلاف الظاهر وليس حمل احد الخلافين اولى من حمل الآخر فعليكم بالترجيح الجواب ولعل لا يجوز ان يرد هذا
الامر بالفعل بشرط حصول المقدمة فانا نعلم بطلانه [illegible] اذا كان الماء على مسافة
لا يجوز ان يكلفه سقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة [illegible] ولم يقطع المسافة الا ان يتوجه
عليه الامر بالسقي فانه كان تكليفا بالسقي مع عدم قطع المسافة فهذا تكليف ما لا يطاق [illegible]

قوله واما [illegible] الصوم والزكاة [illegible] شهر وشهرين [illegible]

اثم لكن لا اثم

يقوم به [illegible] سقط [illegible] وان غلب على ظنهم ان غيرهم [illegible]

ان يقال



فهو جواب لما قلنا قوله ليس حمل احد الخلافين اولى من حمل الآخر قلنا مخالفة الظاهر في اثبات
ما ينفيه اللفظ او ينفي ما يثبته اللفظ فاما اثبات ما لا يتعرض اللفظ له لا بنفي ولا باثبات فليس مخالفة للظاهر
والمقدمة لا يتعرض لها اللفظ لا بنفي ولا باثبات فلم يكن ايجابها قولا بمخالفة الظاهر وليس كذلك
اذا خصصنا وجوب الفعل بحال وجود المقدمة دون حال عدمها لان ذلك يخالف ما يقتضيه اللفظ
من وجوب الفعل على كل حال فروع الاول اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق
المتقدم على العبادة والآخر ليس كذلك والاول ضربان احدهما يجب بحصوله حصول الواجب والآخر
لا يجب ذلك فيه اما الاول فكما اذا امر الله تعالى بايلام زيد فانه لا طريق اليه الا الضرب فهو مستلزم للايلام
في البدن الصحيح واما الثاني فضربان احدهما يحتاج الواجب اليه شرعا والآخر يحتاج اليه عقلا اما الاول
كحاجة الصلاة الى تقديم الطهارة واما الثاني فالقدرة والآلة وقطع المسافة الى [illegible] الا ما كرهه
على قسمين منه ما يمكن المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض الآلات ومنه ما لا يمكنه كالقدرة
واما الذي لا يكون كالوصلة فضربان احدهما ان يتيقن فعله [illegible] المأمور به [illegible] اذا ترك صلاة
من الصلوات الخمس لا يعرفها بعينها فانه يفعل الخمس لانه لا يتمكن مع الالتباس ان يحصل له يقين كونه
آتيا بالصلاة المنسية الا بفعل الكل وثانيهما انه لا يتمكن من استيفاء العبادة الا بفعل شيء آخر [illegible]
عن ستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبة وغسل الوجه لا يمكن الا مع غسل جزء من الرأس واما الثاني
فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا عند ترك غيره وذلك انه اذا كان الشيء يلتبس بغيره فهو ضربان احدهما ان يكون
متغيرا في نفسه والآخر ان لا يكون متغيرا في نفسه فالاول كاختلاط النجاسة بالماء الطاهر والفقهاء
[illegible] واما الثاني لا يتغير مع الالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان يشتبه
المحرم بالطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز التحري فيه ومنها ان يقع لانسان الطلاق على امرأة من نسائه
بعينها او [illegible] عليه بعينها [illegible] الفرع الثاني قال قوم اذا اختلطت
منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما [illegible] بالحل لان [illegible]
[illegible] اجنبية [illegible]
لا يشمل الاجنبية اما اذا قال لزوجته احداكما طالق فيجوز ان يقال يحل وطيهما لان الطلاق شيء معين [illegible]
لا في محل معين [illegible] التعيين ولا يكون الطلاق نازلا في واحدة منهما [illegible] قبل التعيين [illegible]
[illegible] في الطلاق [illegible] البيان [illegible] قبل التعيين [illegible]
وكان [illegible] القول [illegible] ومنهم من قال يحرم [illegible] الى وقت البيان [illegible]
الحرمة فان قلت وجب على التعيين [illegible] فيكون هي المحرمة والمطلقة بعينها في علم الله
فالموطوءة [illegible] قلت الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه [illegible] يعلم غير المتعين متعينا لان ذلك
جهل [illegible] الفرع الثالث
اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل توصف
الزيادة بالوجوب [illegible] لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة

بعض

**المسألة الثانية** في ان الامر بالشي نهي عن ضده المختار لا نريد بهذا ان صيغة الامر هي صيغة النهي
بل المراد ان الامر بالشي دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من اصحابنا
انه ليس كذلك **لنا** ان ما دل على وجوب الشي دل على وجوب ما هو من ضروراته اذا كان مقدورا
للمكلف على ما تقدم بيانه في المسألة الاولى والطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال به واللفظ الدال
على الطلب الجازم وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام ويمكن ان يعبر عنه بعبارة
اخرى فيقال الشارع يمكن ان يوجد مع الطلب الجازم الاذن بالاخلال او لا يمكن فان كان الاول كان
جازما بطلب الفعل ويكون قد اذن في الترك وذلك متناقض وان كان الثاني فحال وجود هذا الطلب
كان الاذن في الترك ممتنعا ولا معنى لقولنا الامر بالشي نهي عن ضده الا هذا **فان قيل** لا نسلم ان الطلب
الجازم من ضروراته المنع من الاخلال او بالنقيض وجهين **الاول** ان الامر بالمحال جائز ولا استبعاد
في ان يامر جزما بالوجود والعدم **الثاني** ان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده والنهي عن الشي بالشعور
فالامر بالشي حال الغفلة عن ضد ذلك الشي يمتنع ان يكون فاهما عن ذلك الضد فضلا عن ان يقال انه
الامر يتضمن النهي **والجواب** قوله الامر بالمحال جائز قلنا مذهبنا ذلك ولكن لا تتقرر ماهية الايجاب الفعل
الا عند تحقق المنع من تركه فكان اللفظ الدال على الايجاب دالا على المنع من الاخلال به حتما **قوله** قد يامر
بالشي حال الغفلة عن اضداده قلنا لا نسلم انه يصح منه ايجاب الشي عند الغفلة عن الاخلال به وذلك لان الايجاب
ماهية مركبة من قيدين احدهما المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا
لا محالة واما الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه ولكنه لا ينافي الشي لماهيته
بل لكونه مستلزما عدم ذلك الشي فالمنافاة بالذات ليس الا بين وجود الشي وعدمه واما المنافاة بين الضد
فبالعرض فالحصر يعني ان الامر بالشي نهي عن الاخلال به بالذات ونهي عن اضداده الوجودية بالعرض والتبع
سلمنا ان الترك قد يكون مغفولا عنه لكن لما كان الامر يقتضي منعا وان كانت تلك المعرفة قد يكون مغفولا
عنها فلا يجوز ان يكون الامر بالشي نهيا عن ضده وان كان ذلك الضد مغفولا عنه سلمنا كل ما ذكرتم لكن
لم لا يجوز ان يقال الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده بشرط ان لا يكون الامر امرا بالاطلاق وبشرط ان لا يكون
غافلا عن الضد ولا استبعاد في ان يستلزم شي شيا عند حصول شرط خاص وان لا يستلزمه عند عدم ذلك
الشرط **المسألة الثالثة** في انه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار وهو قول القاضي
ابي بكر رحمة الله عليه خلافا للغزالي رحمه الله **لنا** وجهان الاول انه لو كان كذلك لما وجب تحقق المعنى
لتحقق الوجوب وذلك باطل على ما يجوز العفو عن ايجاب الكباير **الثاني** ان ماهية الوجوب تحقق بعد
المنع من الاخلال بالفعل والمعصية في تحققه ترتب الذم على الترك فلا حاجة الى ترتب العقاب على الترك احتج
الغزالي رحمه الله بانا لو لم نعتبر في هذه المسألة بطلان ذلك فما الفرق بين الواجب انه الذي يعاقب على
تركه الاولى ان يقال الواجب هو الذي يتم تاركه وهذا منه اعتراف بان الواجب لا يتوقف تقرر
ماهيته على العقاب بل يكفي في تحققها استحقاق الذم ثم قال وهذه المسألة يرجع الى ان ماهية الوجوب
لا تتقرر الا بترجيح الفعل على الترك ولا يترجح الا بالعقاب ولا شك انه مسألة لفظية **المسألة الرابعة**

**لنا** الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي رحمه الله **فان قيل** المقتضي للجواز قايم والمانع
الموجود لا يصلح مزيلا فوجب بقاء الجواز انما قلنا المقتضي للجواز قايم لان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتض لمفرداته انما قلنا ان الجواز جزء من الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل و
الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء
من المفهوم الثاني وانما قلنا ان المقتضي للمركب مقتض لمفرداته لانه ليس المركب غير تلك المفردات فان
**قلت** المقتضي المركب مقتض لتلك المفردات حال اجتماعها فلم قلت انه يكون مقتضيا لها
حال انفرادها **فان قيل** تلك المفردات من حيث انها هي غير هي من حيث انها منفردة غيرها والا لامتنع
بانها من حيث هي مفردة داخلة في المركب وكيف يقال ذلك والحقيقة لا انفراد فيها انتفت التركيب واحد
المتنافيين لا يكون داخلا في الاخر ولكن ادعي انها من حيث انها هي داخلة في المركب مقتضيا لتلك
المفردات من حيث انها هي لا من حيث انها منفردة وانما قلنا ان المعارض لا يصلح مزيلا لان الناسخ
يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال احد قيودها
فزوال الوجوب يكفي فيه زوال المنع عن الترك ولا حاجة فيه الى ازالة جواز الفعل فثبت ان المقتضي للجواز
قايم والمعارض لا يصلح مزيلا **والجواب قوله** الجواز الذي يجعله جزء ماهية الوجوب هو الجواز الاكثر
بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط او بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معا الاول مسلم والثاني ممنوع ولكن لا
يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لان معنى رفع الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجوب الا مقيدا بانتفاء
لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او بقيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب فيستحيل ان يبقى
مجردا عن القيدين واما الثاني فممنوع لان الجواز رفع الحرج عن الفعل والترك ينافي الوجوب الذي لا يتحقق
ماهيته الا مع الحرج على الترك والمنافي لا يكون جزءا فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بهذا المعنى
**قوله** الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الاول **قلنا** انه لا يتقرر الا مع احد
القيدين **قال** مسلم لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج عن الترك فقد حصل ايضا الدليل على زوال
الحرج عن الترك وقد بقي ايضا القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو نفي الحرج عن الفعل فحصل
من مجموع القيدين نفي الحرج عن الفعل والترك معا وذلك هو المندوب والمباح قطعا بما ذكرنا ان
لا مراد به من سوى ما لا بقي الوجوب بقي معمولا به في الجواز **المسألة الخامسة** في ان ما يجوز تركه لا يكون
واجبا والدليل عليه ان الواجب ما لا يجوز تركه والجمع بينه وبين جواز الترك متناقض واعلم ان الخلاف
في هذا الفصل مع طايفتين احديهما الكعبي واتباعه فانه نقل في كتب اصحابنا عنهم انهم قالوا المباح واجب
**واحتج الكعبي** بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا **وجوابه** ان
المباح ليس نفس ترك الحرام بل هو شي يحصل به ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان كان ذلك الترك حاصلا الحق يشير
الى ذلك لا الاول **وثانيهما** جماعة من الفقهاء ... الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض
[illegible]
انه لا يجب على المريض والحائض ... المسافر ... صوم ... الشهر ...

ما امنعوا

أي يكون هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلث وحينئذ لنا ان نقتصر من الواجب هو الذي يمنع من تركه وهو لا
من الترك للصوم فلا يكون واجبا عليه بل الحائض ممنوعة من الفعل الممنوع من الفعل كيف يمكن ان يكون ممنوع
من الترك **والجواب بكتبنا احدها** قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم على كل من شهد
الشهر وهو كما قد شهد الشهر فيجب عليه الصوم **وثانيها** انه ينوي قضاء رمضان [illegible] ذلك
يدل على انه [illegible] **وثالثها** انه لا [illegible] فوجب ان يكون بدلا عنه كقرنهات
التلفظات **والجواب** عن الكل ان ما ذكرتم [illegible] الظواهر [illegible] ضرورة العقل
وذلك لان المقصود من الوجوب المنع من الترك [illegible] عدم المنع من الترك [illegible] اثبات المنع من الترك
فتمسك بالظواهر [illegible] اثبات الجمع بين النقيضين [illegible] الوجوب [illegible]
فذلك كلام آخر **فروع الاول** قد اختلفوا في ان المندوب هل هو مامور به [illegible]
ان كان هو الترجيح المطلق من غير [illegible] الترك [illegible] ان كان بالترجيح المانع من النقيض
فلا [illegible] ان الامر للوجوب [illegible] **الفرع الثاني** اختلفوا في المندوب هل يصير
واجبا بعد الشروع فيه [illegible] ان التطوع [illegible] الشروع [illegible] **لنا** [illegible]
المكتوبة [illegible] شاء صام وان شاء افطر [illegible] الكلام [illegible] الشرع
[illegible] الصفة [illegible] الكلام [illegible] المسئلة [illegible]
في الخلافيات **الفرع الثالث** المباح هل هو من التكليف [illegible] ان كان [illegible]
منه [illegible] التكليف [illegible] فلا [illegible] التكليف باعتقاد اباحته
فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحا [illegible] التكليف [illegible] الاعتقاد [illegible]
فقلنا المباح [illegible] تكليفا [illegible] ان النزاع في محض اللفظ **الفرع**
**الرابع** المباح هل هو حسن [illegible] ان كان المراد [illegible] الحرج [illegible] كان [illegible]
ثواب [illegible] فالمباح حسن وان اريد [illegible] فليس المباح [illegible] حسن
**الفرع الخامس** المباح هل هو من الشرع قال بعضهم ليس من الشرع لان معنى المباح انه لا حرج في فعله
ولا في تركه وذلك معلوم قبل السمع فيكون الاباحة [illegible] الشرع [illegible]
[illegible] لان الاباحة تثبت بطرق ثلث احدها ان يقول الشرع [illegible] لا حرج في الفعل والترك **والثاني**
**لنا** [illegible] الشرع فيه البتة [illegible] بالاجماع [illegible] فيطلب [illegible]
فالمكلف فيه مخير [illegible] الدليل [illegible] جميع الافعال [illegible] فقول ان [illegible] يكون الا [illegible]
حكما شرعيا [illegible] الذي كان مستمرا قبل الشرع [illegible] الاباحة [illegible]
حكم شرعي [illegible] الشرع [illegible] الاباحة [illegible] الوجوه الثلثة
[illegible] الشرع [illegible] التاويل **النظر الثاني** من القسم الثاني
من كتاب الاوامر والنواهي في المامور به **مسئلة** يجوز ورود الامر بما لا يقدر المكلف عليه [illegible]
المعتزلة [illegible] **لنا** وجوه **الاول** انه تعالى امر الكافر بالايمان [illegible] لانه [illegible]



ان انقلاب علم الله جهلا [illegible] محال **فان قيل** لا نسلم ان الايمان
من الكافر محال [illegible] انقلاب العلم جهلا [illegible] ان العلم [illegible]
~~فان كان الشيء [illegible] العلم [illegible]~~
~~[illegible]~~ الايمان [illegible] القطع بان الله تعالى
كان [illegible] فرض الايمان [illegible] العلم [illegible] ان يكون
[illegible] العلم بالايمان [illegible] الكفر [illegible] محال **سلمنا** ان ما ذكرتم
يقتضي امتناع [illegible] الايمان من الكافر ولكنه معارض بوجوه [illegible] ان الايمان في نفسه ممكن
**الاول** ان الايمان كان في نفسه ممكن الوجود [illegible] العلم [illegible] العلم
في المعلوم وهو محال [illegible] العلم [illegible] **الثاني** انه لو كان ما علم الله وجوده كان واجب
الوجود وكل ما علم الله تعالى عدمه [illegible] كان واجب العدم [illegible] قادرا على ايجاد شيء [illegible]
الشيء [illegible] ان يقال ان الله تعالى [illegible] القدرة [illegible] يكون واجبا [illegible]
لا قدرة عليه البتة [illegible] **الثالث** لو كان ما علم الله تعالى وجوده
واجب الوجود وما علم عدمه يكون واجب العدم لزم ان لا يكون لنا اختيار في فعل شيء [illegible]
حركاتنا بمنزلة [illegible] من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا [illegible] ذلك
باطل لانا ندرك [illegible] بين الحركات الحيوانية الاختيارية وبين الجمادية الاضطرارية
**الرابع** انه لو كان كذلك لكان العالم واجب الحدوث في الوقت الذي علم الله [illegible]
يستغني عن المؤثر [illegible] حدوث العالم [illegible]
الى القادر [illegible] **الخامس** ان [illegible] العلم [illegible] ان يكون سببا للوجود او لا يكون
سببا للوجود [illegible] لزم ان يكون العلم قدرة وارادة [illegible] للقدرة والارادة الا الامر الذي
باعتباره يترجح الوجود على العدم فاذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والارادة [illegible]
محال لانه يقتضي قلب الحقائق [illegible] العلم سببا الوجوب للمعلوم [illegible]
[illegible] على ان المعلوم [illegible] تعلق العلم به [illegible] ذلك [illegible]
**سلمنا** ان ما ذكرتم من الدليل يدل على ان الايمان محال من الكافر [illegible] النظر
[illegible] **سلمنا** ان ما ذكرت يدل
على ان الامر بالمحال واقع ولكنه يدل على انه لا تكليف الا وهو تكليف بما لا يطاق [illegible] لان الشيء
ان كان معلوم العدم كان الامر [illegible] وان كان معلوم الوجود كان واجب
الوجود وما كان واجب الوجود لا يكون [illegible] القادر [illegible] يكون التكليف
به ايضا تكليفا بما لا يطاق [illegible] ما ذكرته يدل [illegible] التكليف [illegible] بما لا يطاق
[illegible] العقلاء [illegible] العقلاء [illegible] بانه يمتنع
ورود التكليف بما لا يطاق [illegible] الدليل [illegible] يقولون به [illegible]

هذا الدليل ساقطا سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم ولكنه معارض بالنص والمعقول
اما النص فقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج
فوق التكليف بما لا يطاق واما المعقول فمن ثلثة اوجه الاول انه لو امر السلطان الاعمى بنقط المصاحف
والزمن الطيران في الهوا لعد سفيها وتعالى الله عنه الثاني المحال غير متصور وكل
ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما انه غير متصور فلانه غير متميز وكل متميز ثابت فما لا يكون ثابتا
لا يكون متصورا واما الثاني فان الذي لا يكون متصورا لا يكون في الطلب اليه اشارة والجمع بينهما
متناقض الثالث انه لو جوزتم الامر بالمحال فلم لا تجوزون امر الجمادات وبعثة الرسل وانزال الكتب
اليها والجواب قوله اذا فرضنا الايمان بدلا عن الكفر كان المرجوح لا نعلم ... العلم بالايمان بدلا
عن العلم بالكفر ... فانا نعلم بان علم الله تعالى لا يتعلق بان زيدا يكفر ... ان علمه يتعلق
باحد الجانبين ... وذلك العلم كان حاصلا ... فلا يحصل ... تعلق ذلك العلم للذم ...
ذلك العلم ... اجتماع الجهل على الله تعالى والثاني ان ... الشيء في الازل
محال ... العلم غير موثر ... فانا لا نعلم ... ان ذلك الوجوب
الذي ... فلا نسلم قوله لان ... الذي هو مع الارادة
... ان يكون الفرع ... على الوجه المخصوص ... فان ... ارادته
تعلقت بايجاد ذلك الوجه قوله يلزم الجبر قلنا ان عنيت بالجبر ان العبد لا يتمكن ... على خلاف ما علم الله
تعالى فلم قلت انه محال قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث ... فيستغني عن القدرة
والارادة قلنا بينا ان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو مع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل
قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا المختار انه ليس سبب الوجوب ولكن ... الكشف
عن الوجوب ... كاشفا ... قوله هذا يقتضي الجمع بين النقيضين ... لان علم ... بالايمان ... بالايمان ... حصول العلم
بعدم الايمان ... الجمع بين النقيضين ... يقتضي ان يكون كل التكاليف تكليفا بما لا يطاق
وذلك لم يقل به احد قلنا الدلائل العقلية القطعية لا تدفع بامثال هذه الدافع انا لا ... ومعارضة
بقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ... وقد علمت ان القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر النقلية
بل ... ان تلك الظواهر ... التاويل قوله انه عبث قلنا ان عنيت بكونه عبثا خلوه
عن مصلحة العبد ... المحال غير متصور لا يمتنع الحكم عليه بالامتناع ... ان التصديق
موقوف على التصور ... قلنا ... لا ثبوت ...
لا يجتمعان ... الامتناع ... الجماد قلنا ... الا ربا
عند ... الاعلام ... العقاب وذلك لا يتصور ... الدليل الثاني ان الله تعالى اخبر عن
اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله
لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون ... ... لا ... لا ...

لان كل متصور ثم

تبع لعلم الوقوع الذي ثم

قلنا لم لا يكون متصورا ثم



الصدق كما بينا والكذب على الله تعالى محال ... الى الجهل والى الحاجة ... المعتزلة ... كما هو مذهبنا
والمودي الى المحال محال فوجود الايمان ... محال ... الدليل الثالث
ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن
فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن ... وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع
ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تع ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب
الوقوع واذا كان كذلك كان الجبر لازما ... كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق انما قلنا
ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى لان العبد ... ان يكون متمكنا من الفعل
والترك ... فاما ان يكون ترجح الفاعلية على التاركية ... على مرجح او لا يتوقف
فان توقف ذلك المرجح ان كان من فعل العبد ... والا فينتهي الى داعية ليست من العبد بل من الله
وهو المقصود وان لم يتوقف على مرجح ... الفاعلية على التاركية لا لمرجح ... ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر ... لا لمرجح ... العالم ان يكون كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بجواز
العالم على وجود الصانع وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر ... يرجح احد الطرفين
على الاخر قلت قول القائل القادر يرجح احد الطرفين على الاخر ... لا نعقل ... القادرة
... يكون ... القادر
... الاخر ... التسلسل ... 
... القادر ...
... القادر ...
وذلك معلوم الفساد بالضرورة ... القادر ...
ان هذا ... الترجيح ...
القادرية ... القادر ...
ثبت ان هذا الكلام مغالطة ... عند حصول تلك الداعية التي خلقها الله تعالى ...
الفعل ... كانت الداعية ...
الداعية ... على العدم ... توقف
... الداعية ... الكلام ...
... التسلسل ... الترجيح ... الوجوب ... المطلوب ... ان الله لو خلق
... الداعية ... الفعل واجب الوقوع عند تلك الداعية لزم الجبر ...
كان الفعل ... العبد ... من الفعل والترك
... انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق لانه لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك
... كان تكليفه ... متمكنا من الفعل ...

استواء الداعي الى الفعل والترك ... او حال الرجحان ... فان كان ... عليه حال ...

وذلك هو المقصود **الدليل الخامس** التكليف اما ان يتوجه عليه حال الاستوا او لا فان كان فذلك تكليف
بما لا يطاق لان حال حصول الاستوا يمتنع حصول الرجحان لان الاستوا ينافي الرجحان فالجمع بينهما
جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالترجيح تكليفا بما لا يطاق وان توجه عليه
حال عدم الاستوا فقول الراجح يصير واجبا والمرجوح ممتنعا على ما تقدم تقريره في الدليل الرابع
والتكليف بالواجب محال لانه ما يجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه الى شي اخر واذا استحال
استناد وقوعه الى غيره استحال ان يفعله فاعل فاذا امر بفعله فقد امر بما لا قدرة له عليه واما التكليف
بالممتنع فلا شبهة في انه تكليف بما لا يطاق **الدليل السادس** افعال العبد مخلوقة لله تعالى
واذا كان كذلك كان التكليف بها تكليفا بما لا يطاق انما قلنا ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى فلانه لو كان مخلوقا للعبد
لكان معلوما للعبد ... [illegible] ... العبد غير مخلوق له ... في كتب الكلام واذا امتنع تحصيل الفعل
بنفسه لتعلق قدرة الله تعالى به ... الفعل استحال منه الامتناع والدفع ففي كلتا الحالتين لا قدرة له لا على الفعل
ولا على الترك **فان قلت** هب انه لا قدرة له على الايجاد لكن لم لا يجوز ان يكون له اختيار في ...
وجود الفعل فانه تعالى يخلق عقيب اختيار العبد ... فعلى هذا الوجه يكون العبد مختارا
**قلت** فعل الاختيار ايضا لما كان ... لا ... في العبد ... لذلك الاختيار ... بل من الله تعالى
كان مضطرا في ذلك الاختيار فيعود الكلام **الدليل السابع** الامر قد يتوجه قبل الفعل
والقدرة غير موجودة قبل الفعل فالامر قد يتوجه لا عند القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق اما ان
الامر قد يتوجه قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان واما ان القدرة غير موجودة قبل الفعل
فلان القدرة صفة متعلقة ... بنفسها ... ومتعلقها اما الموجود او المعدوم ومحال ان يكون المعدوم
متعلق القدرة لان المعدوم نفي محض ... والنفي المحض يستحيل ان يكون مقدورا ... المستمر يمتنع ايضا
ان يكون مقدورا فان ... المستمر ... لا يكون مقدورا فاذا ثبت ... ومتعلق القدرة ... لا يمكن ان يكون
عدما محضا ثبت انه لا بد ان يكون موجودا فاذا ثبت ان القدرة لا بد لها من متعلق وثبت ان المتعلق
لا بد ان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل **الدليل الثامن** لو قدر
العبد على الفعل المقدر عليه ... حال وجوده ... قبل وجوده ... الوجود ... وهو محال
... ان القدرة في ... المتقدم اما ان يكون ... في الفعل او لا يكون ... في الفعل ...
تاثير القدرة في المقدور ... المقدور ... الى ان ...
المغاير ... وجوده ... فان كان ... ان يكون ... الموجود ... محال ... الكلام
الكلام فيه كما ... تقدم ... التسلسل ... المتقدم ... ايضا ... 
المقارن لوجود الفعل ... ان يكون ... الفعل ... محال ان يكون
قدرة على الفعل ... [illegible] ...
**الدليل التاسع** ان الله تعالى ... انه لا ... ان توجيه الامر على العارف

والعلة ... ان ... العبد ... التكليف ... الفعل ...

والتعلق ...

بالله تعالى او جعل العارف به ... لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو الجمع بين المثلين ... محال الا ان غير العارف
بالله تعالى ما دام يكون غير عارف بالله تعالى استحال منه ان يكون عارفا بان الله تعالى امره فتوجيه الامر
عليه في هذه الحالة توجيه للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق **الدليل
العاشر** ان الامر بالنظر والفكر واقع في قوله تعالى انظروا ... وقوله تعالى اولم يتفكروا وذلك امر بما لا يطاق
بيانه ان تحصيل التصورات غير مقدور واذا لم تكن التصورات مقدورة لم تكن القضايا الضرورية مقدورة
واذا لم تكن القضايا الضرورية مقدورة ... لم يكن الفكر والنظر مقدورا انما قلنا ان التصورات
غير مقدورة لان القادر اذا اراد تحصيلها فحال ما يكون التصورات حاضرة بالبال كانت ...
فتلك التصورات حاصلة فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كانت غير حاضرة بالبال كان الذهن
غافلا عنه ... كان الذهن ... غافلا استحال ... والعلم به ضروري **فان
قلت** لم لا يجوز ان يقال انه متصور من وجه دون وجه فلا جرم يمكنه ان يحصل كماله **قلت**
لما كانت متصورة من وجه دون وجه فالوجه المتصور ... غير متصور ... فهما امران احدهما متصور تماما
والاخر غير متصور تماما وحينئذ يعود الكلام المتقدم وانما قلنا ان التصورات اذا لم يكن مقدورة كان القضايا
البديهية غير مقدورة وذلك لان التصورات اما ان يكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن
بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او الاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضايا علوما ضرورية يقينية بل يكون اعتقادا
تقليدية وان لزم فحصول ... تلك التصورات ليس باختياره ... حصوله ترتب تلك التصديقات
ليس باختياره فاذن حصول تلك القضايا البديهية ليس باختياره وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان القضايا البديهية
اذا لم تكن باختياره كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك لان لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات
اما ان يكون واجبا او لا يكون ... لانا ... بالدليل المركب من مقدمات ... المطلوب ... من تلك المقدمات البديهية امتنع حصول هذه القضايا الاستدلالية ... حصول تلك البديهيات يجب
حصول هذه الاستدلاليات ... في باب النفي والاثبات لا يكون باختيار المكلف
واذا ثبت هذا ثبت ان التكليف ... بما ليس في الوسع ... مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسألة
**المسئلة الاولى** قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة الامر بفروع الشرائع لا يتوقف على حصول الايمان ... 
اصحاب ابي حنيفة ... يتوقف عليه ... الشيخ ... ومنهم من قال ... الشافعي
... الاحكام ... المامورات ... الاختلاف ...
المتعلقة بالدنيا لانه ما دام كافرا ... على الصلوة ... عليه القضاء ...
الاحكام المتعلقة بالاخرة ... الكافر ... على كفره ... ومع ...
الصلوة والزكوة ... كانهم ... العبادات ... الايمان
ايضا ... العبادات ... الاعتراف ... الايمان ... لا ...
**لنا** وجوه **الاول** ان المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم والوصف الموجود ... لا يصلح مانعا
فوجب القول بالوجوب انما قلنا ان المقتضي موجود لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ...

اولا ... الركن ... 

الكافر

تاويل ... 

حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا شك ان هذه النصوص تتناول الكفار لما قلنا ان الكفر لا يصلح ان يكون
مانعا لان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الاتيان بالصلوة مع الركوع [illegible]
الطريق قلنا الدهري مكلف بتصديق الرسول المحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضي قائم والمعارض
غير مانع فوجب القول بالوجوب **الدليل الثاني** قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وهذا
يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلوة **فان قيل** هذه حكاية قول الكفار فلا يكون حجة فان قلت لو كان
ذلك باطلا لبينه الله تعالى **قلت** لا نسلم وجوب ذلك فانه تعالى حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ثم
قال يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم انه تعالى ما كذبهم في هذا الموضع فعلمنا ان
تكذيبهم غير واجب **سلمنا** انه حجة لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجموع التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب
بيوم الدين فعلى هذا الدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار واذا وجد السبب المستقل بالاقتضاء
الحكم امتنع احالة الحكم على غيره **سلمنا** ان التعذيب وقع على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين
معناه لم نك من المؤمنين لان اللفظ محتمل والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل له فلما روي في الحديث نهيت
عن قتل المصلين ويقال قال اهل الصلوة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان اهل الكتاب [illegible]
في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب ولو كان المراد من ايات بالصلوة [illegible]
لكانوا كاذبين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلوة والزكوة **سلمنا** ان التعذيب على ترك
الصلوة لكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم صلوا عند
اسلامهم [illegible] صورة واحدة **سلمنا** عمومه في حق الكفار لكن الوعيد ترتب على مجموع
الكفر [illegible] اليهود **والجواب** ان الله تعالى حكى عن الكفار تعليلهم دخول
النار بترك الصلوة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع ان الله تعالى ما بين كذبهم [illegible]
فائدة في كلام الله تعالى [illegible] واما المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فلا [illegible] بتلك الايات [illegible]
[illegible] في الدنيا والاخرة [illegible] العقل مستقل بمعرفة كذبهم فلم يبين الله تعالى [illegible]
[illegible] فتكون الاية عرية عن الفائدة **قوله** العذاب على التكذيب بيوم الدين **قلنا** لو كان كذلك لكان
[illegible] هذه الحكاية [illegible] باطل لان الله تعالى رتب الحكم على [illegible] قوله [illegible]
ولم نك نطعم المسكين **قوله** لما وجد السبب المستقل امتنع احالة الحكم على غيره **قلنا** [illegible]
[illegible] بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سببا [illegible]
**قوله** المراد من قوله لم نك من المصلين اي لم نك من المؤمنين **قلنا** هذا التاويل [illegible] ولم نك نطعم
المسكين [illegible] اهل الكتاب [illegible] **قلنا** الصلوة في عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة [illegible]
[illegible] **قوله** جاز ان يكون المراد قوما ارتدوا بعد اسلامهم **قوله** [illegible]
لم نك من المصلين [illegible] الموصوفين المذكورين [illegible] من المجرمين [illegible]
**الدليل الثالث** قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب يوم القيامة

قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم على الكل وكذا قوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
**الدليل الرابع** الكافر يتناوله النهي فوجب ان يتناوله الامر انما قلنا انه يتناوله النهي لانه يجب على الزاني
[illegible] انه اذا تناوله النهي وجب ان يتناوله الامر لانه انما يتناوله النهي ليكون متمكنا من استيفاء المصلحة
الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لكان المناسبة والاقتران يوجبان يكون متمكنا من استيفاء
المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المامور به **فان قيل** لا نسلم انه يتناوله النهي واما الحد فذاك
لانه التزم احكامنا **سلمناه** لكن الفرق بين الامر والنهي هو انه مع كفره يمكن الانتهاء عن المنهيات ولا يمكنه
مع كفره الاتيان بالمامورات **والجواب عن الاول** ان من احكام شرعنا [illegible] المباح **وعن
الثاني** انه [illegible] الكافر يمكنه الانتهاء عن المنهيات [illegible] المامورات
من غير [illegible] متمكن من فعل المامورات [illegible] متمكن من الانتهاء عن المنهيات لغرض
امتثال قول الشرع [illegible] حال عدم الايمان [illegible] المامور به والمنهي [illegible]
فان الاتيان [illegible] لا يتوقف على الايمان والاتيان بها لغرض امتثال حكم الشرع [illegible]
[illegible] على الايمان فبطل الفرق الذي ذكروه **احتج** المخالف بامور **احدها** لو وجبت الصلوة
على الكافر لوجبت حال الكفر [illegible] لان الاتيان بالصلوة حال الكفر ممتنع والممتنع لا يكون
مامورا به والثاني باطل بالاجماع على ان الكافر اذا اسلم فانه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلوة زمان الكفر
**وثانيها** لو وجبت هذه العبادات على الكافر لوجبت [illegible] في حق المسلم والجامع [illegible]
المصلحة المتعلقة بتلك العبادات وهما لم يكن كذلك علمنا انه غير واجبة **والجواب عن الاول**
[illegible] لا يظهر فائدة هذا الخلاف في الاحكام الدنيوية انما يظهر فائدتها في احكام الاخرة وهي [illegible]
عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات [illegible] المعنى [illegible] انه
[illegible] الفرق ان ايجاب القضاء على من اسلم بعد كفره [illegible] عن الاسلام [illegible]
المسلم **المسئلة** [illegible] في ان الاتيان بالمامور به هل يقتضي الاجزاء [illegible] في المسئلة [illegible]
الاجزاء [illegible] **احدها** [illegible] ان المراد من كونه مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط
الامر [illegible] جميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به **وثانيها** ان
المراد من الاجزاء سقوط القضاء وهذا باطل [illegible] الفعل [illegible] لم يكن [illegible]
مع سقوط القضاء [illegible] باسم [illegible] وجوب القضاء [illegible] الفعل [illegible]
لما كان مجزيا [illegible] للمعلول اذا عرفت هذا فنقول فعل المامور به يقتضي الاجزاء [illegible]
واتباعه **لنا** وجوه **الاول** انه اتى بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة وانما قلنا انه اتى بما امر به
لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان الامر كذلك وانما قلنا انه يلزم ان يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك
[illegible] باطل لان [illegible] لا يمكن تحصيله [illegible] لانه يلزم ان
[illegible] المامور به [illegible]
[illegible] **وثانيها** انه لا يخلو اما ان [illegible]

عليه الاسم ولا نقول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد التكرار بل الثاني وهو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا
في الخروج عن العهدة وثالثها لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز ان يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت
لا يجزي عنك وذلك يعد مناقضا احتج المخالف بوجوه احدها ان النهي لا يدل على الفساد
فكذا الامر يجب ان لا يدل على الاجزاء بمجرده وثانيها ان كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها
والمضي فيها ولا تجزيه عن المامور به كالحجة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه وثالثها ان الامر بالشيء
لا يفيد الا كونه مامورا به واما ان الاتيان به يكون سببا لسقوط القضا فذلك لا يدل عليه الامر
الجواب عن الاول انا ان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد ذكرنا الفرق بينه وبين الامر ان نقول النهي
يدل على انه منع من فعله وذلك لا ينافي ان يقول لو اتيت به لجعلته سببا لحكم آخر اما الامر فيدل على دلالة
في الاتيان بالمامور به وجها واحدة فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضى فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك
مقتضيا لشيء آخر وعن الثاني ان تلك الافعال مجزية بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزية بالنسبة الى الامر الاول
اقتضى ايقاع المامور به لا على هذا الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يكن وعن الثالث
ان الاتيان بتمام المامور به يوجب فعل القضا على هذه المسئلة لما بينا ان الحق الامر بعد ذلك
مقتضيا وذلك [illegible] هو المراد بالاجزاء المسئلة الرابعة الاخلال بالمامور به هل يوجب فعل القضا
ام لا هذه المسئلة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل
حتى مضى ذلك الوقت فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت الحق لا لوجهين
الاول ان قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول ما عدا يوم الجمعة وما لا يتناوله
الامر وجب ان لا يدل عليه باثبات ولا نفي بل لو كان قولنا افعل يوم الجمعة موضوع في اللغة لطلب الفعل
في يوم الجمعة وفيما بعدها ومنا اذا تركه يوم الجمعة فافعله فيما بعدها ولكن على هذا التقدير يكون الدال
على لزوم الفعل فيما بعد الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وسائر الايام ولا نزاع في هذه الصورة وانما النزاع في ان مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي [illegible] بعده
الثاني ان اوامر الشرع تارة لم يستعقب وجوب القضا كالامر بصلوة الجمعة وتارة استعقبه ووجود الدليل
مع عدم المدلول خلاف الاصل فوجب ان يجعل الخطاب الاول لا اشعار له بوجوب القضا وعدم [illegible]
فان قلت لم لا يجعله موجبا للقضا حيث وجب القضا [illegible] خلاف الاصل قلت
عدم ايجاب القضا غير وايجاب عدم القضا غير ومخالفة الظاهر انما يلزم في الثاني فاما الاول فهو اما
التقدير الاول فغايته انه دل دليل منفصل على امر لم يتعرض له الظاهر لا بنفي ولا باثبات وذلك لا يقتضي
خلاف الظاهر الثانية ان الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل
المكلف في اول زمان الامكان فهل يجب فعله فيما بعد او يحتاج الى دليل ثان فمن قال بالفور منهم من يقول
الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا بفعله [illegible] فمنهم من قال انه يقتضي الفعل بعد ذلك
وهو قول ابي بكر الرازي ومنهم من قال لا يقتضيه بل لابد له من دليل زائد ومنشأ الخلاف ان قول القائل
لغيره افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع هكذا ابدا

او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر ايقاع
الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض فصارت هذه المسئلة لغوية احتج من قال
انه افعل يقوم مقام قوله افعل في الزمان الثاني فعلى هذا لو قال له ذلك فترك الفعل في الزمان الثاني
لم يكن ذلك القول سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث فكذلك هاهنا والجامع ان لا تفاوت
بين اللفظين واحتج ابو بكر الرازي على قوله بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وهذا
يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا واما بينا ان الامر اقتضى وجوب المامور به يقتضي كونه على الفور وامكن
الجمع بين موجبيهما ولكن لما ابطال الفور [illegible] امكن الجمع بينهما بان نوجب فعل المامور به في اول اوقات
الامكان لئلا ينقض وجوبه فان لم يفعله وجب في الثاني لان مقتضى الامر هو كون المامور فاعلا
ولم يحصل بعد المسئلة الخامسة في ان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بالحق ان افعل اذا قال لزيد اوجب
على عمرو كذا فلو قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر امرا بالشيء في هذه
الصورة ولكنه في الحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجبه فلان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل
ذلك لم يجب كقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي
المسئلة السادسة الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها فالامر بالبيع هذا الثوب لا يكون
امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد
منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن المثل وبالغبن الفاحش وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به الامتياز لا بالذات ولا بالاستلزام
واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة امرا بشيء من انواعه الا اذا دلت القرينة على الرضا ببعض الانواع
حملا للفعل طلبا ولذلك قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وان كان يملك البيع بثمن
المثل القائم لقرينة الدالة على الرضا بحسب العرف وهذه قاعدة شريفة وبها يتبين كثير من القواعد
الفقهية النظر الثاني في المامور مسئلة قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى انه
حال كونه معدوما يكون مامورا فان ذلك معلوم الفساد بالضرورة بل بمعنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا
في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واما سائر الفرق فقد انكروه
لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان ذلك الامر ما كان موجودا
الا حال عدمنا وذلك [illegible] لا يبعد ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ويعلم انه لو وجد
بقاء ذلك الطلب حتى يوجد الولد فيصير الولد مطالبا بذلك الطلب فكذا المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء
الطاعة من العباد معنى قديم وان العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب فان قيل امر
عليه السلام [illegible] بل هو عبارة عن اخبار الرسول بانه [illegible] بعد وجود [illegible] الاخبار
عن [illegible] لان الامر حصل عند عدم المامور [illegible] ان قول الرسول عليه السلام [illegible]
ولكن هناك [illegible] وذلك الامر مع نقله [illegible] ثم [illegible]
وهو ان الامر عبارة عن الزام الفعل وهو من غير وجود المامور [illegible]

[illegible] الامر [illegible]

حصول ما امر ويتمنى عند سقيما عجوزا وذلك على الله تعالى **والجواب** قوله عليه السلام عيادة المريض
ثم من اصحابنا من قال ذلك وكذلك امره تعالى عبارة عن اخباره بترك العقاب على من ترك الفعل الا
ان هذا مشكل من وجهين احدهما انا بينا فيما تقدم انه لو كان الامر عبارة عن هذه الاخبار لتطرق الصدق
والكذب الى الامر ولامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات لان الخلف في خبره تعالى محال **الثاني**
هو انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر لنفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره ولصعوبة
هذا المعتقد ذهب عبد الله بن سعيد الكلابي الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك
**والقايل ان** يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث
الكلام فان ادعيت قسما اخر فعليك بافادة تصوره ثم اقامة الدلالة على ان الله تعالى موصوف به ثم
من اقامة الدلالة على قدمه وله ان يقول اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام ويمكن الجواب عن اصل
السؤال بان قاعدة السمع والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم فسادها **المسئلة الثانية**
تكليف الغافل غير جائز بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث واما المعقول
فهو ان فعل الشيء مشروط بالعلم به اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الاستدلال بالاحكام على كون الله تعالى
عالما واذا ثبت هذا فلو حصل الامر بالفعل حال عدم العلم به لكان ذلك تكليف ما لا يطاق واعلم ان
هذه المسئلة تتفرع على منع تكليف ما لا يطاق **فان قيل** لا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم فان
قد يفعل على سبيل الاتفاق **قلت** لا نسلم فان حكم الشيء حكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع عدم
العلم به مرة واحدة جاز ايضا ثانيا وثالثا فيلزم جواز ذلك في الاكثر ودائما واذا جاز ذلك فلا استحالة
في ان يعلم الله وقوع هذا الكتاب من بعض الاشخاص واذا علم الله ذلك منه لم يكن تكليفه بالفعل حال ما
لا يكون المكلف عالما به تكليف ما لا يطاق **سلمنا** ذلك لكنه معارض بامور **الاول**
ان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فاما ان يكون ذلك الامر واردا بعد حصول المعرفة وذلك محال او قبل حصول
المعرفة لكن المامور قبل ان يعرف الامر استحال ان يعرف الامر فاذن قد توجه التكليف عليه حال ما لا يكون
العلم بذلك هو المطلوب **الثاني** ان العلم بوجوب تحصيل معرفة الله تعالى ليس علما ضروريا لاتفاق
العقلاء وطباعهم فالمتامل لا ينظر الا بعد ان يحصل له العلم بالوجوب فنقول علمه بوجوب
الطلب اما ان يحصل قبل اتيانه بالنظر او بعد اتيانه فان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو قبل اتيانه بالنظر
لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لان العلم بالوجوب مشروط بالاتيان بذلك النظر وقبل الاتيان بذلك النظر
لو وجب عليه ذلك لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وذلك تكليف الغافل وان حصل
بعد اتيانه بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه في هذا الوقت تحصيل العلم بالوجوب لزم امر
تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين **الثالث** ان الصبي والمجنون والنائم غافلون عن الفعل ثم ان افعالهم
في الغرامات والاروش **الرابع** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب
السكران والسكران غافل فثبت انه يجوز خطاب الغافل **الجواب** عن الاول ان وقوع الفعل عن العبد
مشروط بعلمه بانه يجب ان اختيار المكلف هذا مع الفرض لانه يخرج عن عهدة التكليف مشروط بالعلم

وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيه ما ذكرتم **فاما المعارضة الاولى** فقد تقدم ذكرها في مسئلة تكليف
ما لا يطاق واما الثانية فمن الناس من زعم ان العلم بوجوب النظر ضروري وهذا ضعيف لان العلم بكون
النظر في الالهيات مفيدا للعلم بكونه مستعينا او ذلك من اغمض المسائل ولهذا لا تجد جمهور العقلاء يتوقفون
ساعدوا على كون النظر مفيدا للعلم في الجملة كالنظر في الحسابيات والهندسيات لكنهم نازعوا في كون النظر في الالهيات
مفيدا للعلم وزعموا ان النظر فيها لا يفيد الا الظن ومن سلم ذلك فقد قالوا ان النظر يفيد العلم بغير اعتقاد
قد يعتقد وهو صفة الباطن واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على هذه المقامات النظرية في الموقوف
على النظري اولى ان يكون نظريا فثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في ذلك واعلم ان هذه الحجة تؤيد القول
بتكليف ما لا يطاق واما وجوب الغرامات فمعناه انا خطاب الولي بادائها في الحال او خطاب الصبي
بعد صيرورته بالغا باداء ما واما الاية فلها تاويلان احدهما انما خطاب بمن ظهرت منه مبادي
النشاط والطرب ولم يزل العقل وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم الفهم كما يقال للغضبان
اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك وهذا لان السكران تعجيل الصلوة لا اصل هذا السكران وقد يتعذر عليه
اتمام الخشوع **الثاني** انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من فرط الشرب
وقت الصلوة كما يقال لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد **المسئلة الثالثة**
في ان المامور يجب ان يقصد ايقاع المامور به على سبيل الطاعة والمعتبر فيه قوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات قالوا ويستثنى منه شيان احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة
مع انه فاعل لا يعرف وجوبه عليه قبل اتيانه به والثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى لزم
التسلسل **المسئلة الرابعة** في ان المكره على الفعل هل يجوز ان يؤمر به او ينهى عنه ام لا المشهور ان الاكراه
ان ينتهي الى حد الالجاء فلا ينتهي اليه فان انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف لان المكره عليه يصير واجبا الوقوع
ويصير ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز واما ان لم ينته الى حد الالجاء صح التكليف به **والقايل**
ان يقول الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فقد بينا فيما تقدم انه لا بد من
انتهاء الدواعي الى داعية تحصل فيه من قبل غيره وان حصول الفعل عند حصول الداعية واجب فحينئذ يكون
تكليفا بما يجب حصوله ومنها ما يمتنع وقوعه وان جاز ذلك فلا يجوز منعه لاجل الاكراه وان لم يتوقف على الداعي
كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا لا يكون باختيار المكلف واذا جاز التكليف مع
انه ليس باختيار المكلف فلم لا يجوز منعه لاجل الاكراه **فان قلت** ما الذي اردت بكون الفعل اتفاقيا
ان عنيت به انه يحصل لا بقدرة القادر فهو ممنوع وذلك لان المؤثر فيه هو القادر لكن القادر بعينه
يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه **قلت** الرجل كان
موصوفا بكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان موجودا فلما وجد هذا الفعل فاما ان يكون
لانه حدث امر اخر وراء كونه قادرا الذي كان حاصلا قبل ذلك او ليس كذلك فان حدث كان حدوث الفعل
عن القادر متوقفا على امر اخر سوى كونه قادرا وهذا خلاف ما فرضناه انه غير موقوف عليه هذا خلف وان لم يحدث البتة
امر كان حدوث هذا الفعل في هذا الوقت كونه قادرا دون ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من جانب القادر

:

---

Margin notes, right page:

الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا [illegible] م

فقد يقال الامر انما [illegible] المعرفة الحاصل [illegible] م

Margin notes, left page:

من الصلوة بالمنع م

فان توقف م

ثلاث م

ومن نابه توجه عليه بل كان ذلك بحضرة الأشياء فيكون تكليفه من هذه الحالة تكليفا بما ليس في وسعه
وإذا ثبت ذلك بطل قولهم المكره غير مكلف واعلم أن هذه القاعدة قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا وسنذكرها
بعد ذلك إلا أنا أكثر القواعد يبنى عليها ولا جواب عنها إلا بتسليم أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

المسألة الخامسة ذهب أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأمورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر
بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأمورا وقالت المعتزلة إنما يكون مأمورا بالفعل قبل وقوع الفعل
لنا أنه لو امتنع كونه مأمورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مأمورا مطلقا لأنه في الزمان الأول لو أمر بالفعل
لكان الفعل إما أن يكون ممكنا في ذلك الزمان أو لا يكون فإن كان ممكنا فلنفرض وقوعه فيصير مأمورا بالفعل حال إمكانه
دون عدمه وإن لم يكن ممكنا كان مأمورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال فإن قالوا إنه في الزمان الأول
مأمور لا بأن يوقع الفعل في ضمن ذلك الزمان بل بأن يوقعه في الزمان الثاني قلت قولك إنه في الزمان
الأول مأمور بأن يوقع الفعل في الزمان الثاني إن عنيت به أن كونه موقعا للفعل حاصل في الزمان الثاني
حتى الزمان الأول لم يكن موقعا البتة لشيء ليس هذا إلا نفس القدرة فحينئذ يكون في ذلك الزمان مأمورا
وإن عنيت به أن كونه موقعا حاصل في الزمان الأول والفعل يوجد في الزمان الثاني فنقول كونه موقعا إما أن
يكون نفس القدرة أو أمرا زائدا عليها فإن كان نفس القدرة لم يكن كونه موقعا للفعل إلا عبارة عن كونه قادرا فيعود
القسم الأول وإن كان أمرا زائدا عليه فحينئذ يكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الأثر في الزمان الأول
والأمر إنما يتوجه عليه في الزمان الأول بإيقاع ذلك الأثر الذي يقع في الزمان الأول والأمر لا يكون أمرا بالشيء في حال وجوده
لا قبله احتج الخصم بأن المأمور بالشيء يجب أن يكون قادرا عليه ولا قدرة على الفعل حال وجود الفعل لأنه
تحصيل الحاصل وهو محال والجواب أن القدرة على الفعل متقدمة على الفعل والأمر لا يتناول إلا القادر فالرجل لا
يصير مأمورا بالفعل إلا قبل وقوعه والجواب القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ومستلزمة ولا يمتنع
في كون المؤثر مقارنا للأثر كما في سائر المؤثرات الموجبة

المسألة السادسة المأمور به إذا كان مشروطا بشرط
فالآمر إما أن يكون عالما بعدم الشرط أو يكون غير عالم به أما الأول فكما إذا قال السيد لعبده صم غدا فإن هذا
شرطه حياة العبد غدا وهو مجهول للآمر فههنا الأمر يتحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل فأما الثاني فكما
إذا علم الله تعالى أن زيدا سيموت غدا فهل يصح أن يقال إنه أمر بالصوم غدا بشرط أن يعيش غدا مع أنه يعلم أنه
لا يعيش غدا فهذا قطع القاضي أبو بكر والغزالي رحمهما الله بجوازه وجمهور المعتزلة حجة المعتزلة أنه شرط الأمر
بقاء المأمور حتى يعلم بثبوت شرط الأمر فاستحال مع ذلك حصول الأمر قال المجوزون لا نزاع في أنه لا يجوز أن يقال
ليست حال كونه متباعدا عن الأكل ولكن يجوز أن يقال في الحال لمن يعلم أنه سيموت غدا صل غدا إن عشت بل هو واجب
لما فيه من المصالح الكثيرة فإن المكلف متى عزم في نفسه على الامتثال يكون ذلك التوطين لطفا له يوم المعاد
وانقطاعه في الدنيا لأنه يحترز بقوت عن الفساد ومعلوم أن السيد قد يستصلح عبده بأوامر يحرجها عليه مع
علمه بأن الأمر امتحانا للعبد ويعقل قول الرجل لغيره وكلتك ببيع العبد غدا مع علمه بأنه سيعزله غدا عن ذلك لغاية
ثم حصلت استمالة الوكيل وامتحانه في أمر ذلك العبد واعلم أن النزاع في هذه المسألة أن المجوزين قالوا الأمر تارة
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر وتارة لمصالح تنشأ من المأمور به أما المانعون فقد اعتقدوا

أن الأمر لا يحسن إلا لمصلحة تنشأ من المأمور به وتمام تقريره سيظهر في مسألة النسخ قبل التمكن
من هذه الأفعال

القسم الثالث في النواهي

المسألة الأولى ظاهر النهي التحريم والمذاهب فيه كالمذاهب في
أن الأمر للوجوب لنا قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أمرنا بالانتهاء عن المنهي والأمر للوجوب فكان الانتهاء
عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم

المسألة الثانية المشهور أن النهي يفيد التكرار
ومنهم من أباه وهو المختار لنا أن النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه وقد يراد به المرة الواحدة كما يقول
الطبيب للمريض الذي شرب الدواء لا تشرب الماء لا تأكل اللحم في هذه الساعة ويقول المنجم لا تقعد
ولا تخرج ولا تسافر في هذا اليوم ويقول الوالد لولده لا تلعب في هذا اليوم والاشتراك والمجاز خلاف
الأصل فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك ثم إنه يصح أن يقال لا تأكل السمك أبدا وأن يقال لا تأكل
اللحم هذه الساعة وأما الساعة الأخرى فكل والأول ليس تكريرا والثاني ليس نقضا فثبت أن
النهي لا يفيد التكرار احتج المخالف بأمور أحدها أن قوله لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من إدخال
ماهية الضرب في الوجود والامتناع من إدخال هذه الماهية في الوجود إنما يتحقق إذا امتنع من إدخال كل
فرد من أفرادها في الوجود إذ لو أدخل فردا من أفرادها في الوجود وذلك الفرد يشتمل على الماهية فحينئذ يكون قد أدخل تلك
الماهية في الوجود وثانيها أن قوله لا تضرب يتفق عرفا ولغة مناقضا لقولنا اضرب لأن من قال لنا
اضرب ثم قال لا تضرب يجمع زيادة حرف النفي لكن قولنا اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان
قوله لا تضرب يفيد الامتناع أيضا مرة واحدة لما تناقضا لأن النفي والإثبات في وقتين لا يتناقضان فلما كان
مفهوم النهي مناقضا لمفهوم الأمر وجب أن يتناول النهي كل الأوقات حتى يتحقق المنافاة وثالثها أن قوله
لا تضرب لا يمتنع حمله على التكرار بعد ما دل الدليل على حمله على التكرار وجب المصير إليه إنما قلنا إنه لا يمتنع
حمله على التكرار فلأن كون الإنسان ممتنعا من فعل المنهي عنه أبدا ممكن ولا شبهة فيه وإنما قلنا إن الدليل دل عليه
فلأنه ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على الكل دفعا للإجمال بخلاف الأمر فإنه يمتنع
حمله على التكرار لإفضائه إلى المشقة والجواب عن الأول لا نزاع في أن النهي يقتضي امتناع المكلف
من إدخال تلك الماهية في الوجود لكن الامتناع من إدخال تلك الماهية في الوجود قد يشترك فيه الامتناع
عنه دائما وبين الامتناع عنه لا دائما كما تقدم بيانه فاللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة فيه على ما به يمتاز
كل واحد من القسمين عن الآخر فإذن لا دلالة في هذا اللفظ على الدوام البتة وعن الثاني أنا لا نسلم
أن الأمر والنهي دالان على مفهومين متناقضين لأن هذا يدل على الإثبات وذلك يدل على النفي فهذا مسلم
ولكن مجرد النفي والإثبات لا يتنافيان إلا بشرط اتحاد الوقت فإن قولك زيد قائم زيد ليس بقائم لا يتنافيان
لأنه يصح منه صدق الإثبات في وقت وحينئذ صدق الإثبات ومتى صدق النفي في وقت آخر فحلول النفي والإثبات
وجب أن لا يتنافيا البتة وعن الثالث أن النهي لا دلالة فيه إلا على مسمى الامتناع فيجب تحقيق هذا المسمى فقد
يقع الخروج عن عهدة التكليف تنبيه إذا قلنا أن النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة

المسألة الثالثة الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأمورا به منهيا عنه خلافا للفقهاء فإنهم قالوا يجوز ذلك إذا كان
للشيء جهتان لنا أن المأمور به هو الذي طلب تحصيله من المكلف وأقل مراتبه رفع الحرج عن الفعل والمنهي

عنه هو الذي لم يرفع الحرج عن فعله فالجمع بينهما محال الا على القول بتكليف ما لا يطاق **فان قيل**
هذا الامتناع انما يتحقق في الشيء الواحد من الوجه الواحد اما الشيء ذو الوجهين فلم لا يجوز ان يكون مامورا به
نظرا الى احد وجهيه منهيا عنه نظرا الى الوجه الثاني وههنا كذلك فان الصلوة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها
صلوة وكونها غصبا والنصب حاصل والغصب معقول دون الصلوة وبالعكس فلا جرم يصح تعلق الامر بها
من حيث انها صلوة وتعلق النهي بها من حيث انها غصب ولان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فاذا خاط الثوب ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويكرمه بقول الخاطي في احدهما
وعصى في الثاني فكذا ما نحن فيه فان هذه الصلوة وان كانت فعلا واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين
**احدهما** مطلوب والاخر منهي عنه **قلنا** ان ما ذكرته يدل على قولك لكنه معارض بوجه اخر وهو
ان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة والصلوة مامور بها فالصلوة في الدار مامور بها انما قلنا ان الصلوة
في الدار المغصوبة صلوة لان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة مكيفة والصلوة المكيفة صلوة مع كيفية
فيكون مسمى الصلوة حاصلا وانما قلنا ان الصلوة مامور بها لقوله تعالى واقيموا الصلوة **والجواب**
ان الذي نعتمد في هذا المقام ان الامر بالشيء الواحد المنهي عنه يوجب التكليف بالمحال ثم ان جوزنا التكليف
بالمحال جوزنا الامر بالشيء والنهي عنه من وجه واحد وان لم نجوز فهنا ايضا فلنبين ما ادعيناه فنقول متعلق
الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه معا وذلك
عين التكليف بالمحال والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب تكليف ما لا يطاق وان كان
الثاني فالوجهان اما ان يتلازما او لا يتلازما فان تلازما كان كل واحد منهما من ضرورات الاخر لان الامر
بالشيء امر بما هو من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق فاذا كان المنهي من ضرورات المامور به كان مامورا
به فيعود ما ذكرنا من انه يلزم كون الشيء الواحد مامورا منهيا معا وان لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين
بشيئين لا يلزم احدهما صاحبه وذلك جائز الا انه يكون غير المسئلة التي نحن فيها **فان قلت** لم لا يجوز في
هذه الصورة يكون المنهي عنه من لوازم المامور به وما يكون من لوازم المامور به يكون مامورا به فيلزم
ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة بعينه مامورا به وذلك محال فهذا برهان قاطع على فساد قولهم
على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فهو ان الصلوة ماهية مركبة من امور واحد تلك الامور الحركات
والسكنات فهما ماهيتان مشتركتان في معنى واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة عبارة عن شغل
الحيز بعد ان كان شاغلا لحيز اخر والسكون عبارة عن شغل حيز واحد ازمنة كثيرة وهذا المعنى مما
يشتركان فيكون كل واحد منهما شغلا للحيز فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة فيكون جزء الماهية لا محالة
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه فاذن احد اجزائها منهي عنه فيستحيل ان تكون الصلوة مامورا بها
لان الامر بالمركب امر بجميع اجزائه فيكون ذلك الجزء مامورا به مع انه كان منهيا عنه وهو محال اما قوله كونه
صلوة وغصبا جهتان متباينتان يوجد كل واحد منهما عند عدم الاخر قلنا نعم ولكنا بينا ان شغل الحيز جزء
ماهية الصلوة ولما ان مطلق الشغل جزء ماهية مطلق الصلوة فكذلك الشغل المعين يكون جزء ماهية الصلوة
المعينة فاذا كان الشغل منهيا عنه وهذا الشغل جزء ماهية الصلوة كان جزء هذه الصلوة منهيا عنه وهذا

[هامش: وان لم يجوز م]

[هامش: فهما شيئان يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الاخر في الجملة الا انه في هذه الصورة تلازما صار احدهما من لوازم الاخر م]

[هامش: المعين م]

جزء ماهية الصلوة كان جزء هذه الصلوة منهيا عنه واذا كان جزء هذه الصلوة منهيا عنه استحال كون
هذه الصلوة مامورا بها بل الصلوة مامور بها لكن النزاع ليس في الصلوة من حيث انها صلوة بل في هذه الصلوة
**اما المثال** الذي ذكروه وهو ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فغير وارد
لان ههنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس بينهما ملازمة فلا جرم صح
الامر باحدهما والنهي عن الاخر وانما النزاع في صحة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فاين احدهما من الاخر اما الوجوه
التي ذكروها فمدارها على ان قوله تعالى واقيموا الصلوة يفيد الامر بكل صلوة فهذا مع ما فيه من
الكلمة لو سلمناه لكن تخصيص العموم بدليل العقل غير مستبعد وما ذكرناه من الدليل عقلي قاطع فوجب
**حمله** الصلوة في الدار المغصوبة وان لم تكن مامورا بها الا ان الفرض يسقط عندها لا بها لا
بالدليل الشامل وروده كما مر ههنا ان السلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدار
المغصوبة ولا طريق الى التوفيق بينهما الا ما ذكرنا وهو مذهب القاضي ابي بكر **المسئلة الرابعة** ذهب
اكثر الفقهاء الى ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه يفيد
الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو المختار والمراد من كون العبادة فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها
اما العبادات فالدليل على ان النهي فيها يدل على الفساد انه يقول ان بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه لم يات
بالمامور به فيبقى في العهدة انما قلنا انه لم يات بالمامور به لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان
بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا انه يوجب البقاء في العهدة لانه تارك المامور به وتارك المامور به عاص
والعاصي يستحق العقاب على ما تقدم تقريره في مسئلة ان الامر للوجوب **فان قيل** لم لا يجوز ان
يكون الاتيان بالفعل المنهي سببا للخروج عن عهدة الامر فانه لا امتناع في ان يقول الشارع من صلى في
الثوب المغصوب مكنك ان تفعله اسقطت عنك الفرض بسببه **قلنا** ان ما ذكرته يدل على
ان النهي يدل على الفساد ولكنه معارض بدليلين الاول ان النهي لو دل على الفساد لدل عليه اما بلفظه
او بمعناه ولم يدل عليه من الوجهين فوجب ان لا يدل على الفساد اصلا انما قلنا انه لا يدل عليه بلفظه
لان اللفظ لا يفيد الا الزجر عن الفعل والفساد معناه عدم الاجزاء وهما متغايران وانما قلنا انه لا يدل بمعناه
لان الدلالة المعنوية انما تتحقق اذا كان مسمى الشيء لازما للمعنى الدال على الشيء ولا يعقل لزوم المسمى لا ههنا ولا
في المعنى ههنا الفساد غير لازم للنهي لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع لا تصل في الثوب المغصوب
وان صليت فيه صحت صلوتك ولا تذبح الشاة بالسكين المغصوب وان فعلت حلت ذبيحتك
واذا لم تحصل الملازمة انتفت الدلالة المعنوية الثاني لو اقتضى النهي الفساد لكان اينما تحقق النهي تحقق
الفساد لكن ليس الامر كذلك بدليل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة والوضوء بالماء المغصوب
مع صحتهما **والجواب** قوله لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن العهدة **قلنا** لانا
اثبات بالمامور به بمعنى الطلب كما كان فوجب الاتيان به والا لزم العقاب بالدليل المذكور **قوله**
الصلوة في الثوب المغصوب منهي عنها ثم ان الاتيان بها يقتضي الخروج عن العهدة قلنا الدليل الذي ذكرناه
يقتضي ان لا يخرج الانسان عن عهدة الامر الا بفعل المامور به الا انه ترك العمل بهذا الدليل في صور

[هامش: تخصيصه م]

لمعارض والفرق ان مماسة بدن الانسان للثوب ليست جزءا من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء
من اجزائها واذا كان كذلك كان اتيانه بعين الصلوة المامور بها من غير خلل في ماهيتها
اصلا واقصى ما في الباب انه اتى مع ذلك بفعل آخر محرم ولكن ذلك لا يقدح في الخروج عن العهدة
اما المعارضة الاولى فجوابها ان النهي دل على ان المنهي عنه مغاير للمامور به فيحصل من مجموع هاتين
المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي الخروج عن العهدة اما المعارضة الثانية **فنقول**
لا نسلم ان النهي في الصور التي ذكرتموها تعلق بشيء مما تعلق به الامر بل بالمجاور وحيث دل الدليل
ان الفعل المأتي به عين الفعل المنهي عنه فلا نسلم انه لا يفيد الفساد **واما المعاملات** فالمراد من قولنا
هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك فنقول لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او بمعناه
ولا يدل عليه بلفظه لان لفظ النهي لا يدل الا على الزجر ولا يدل عليه بمعناه ايضا لانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع ولكن ان اتيت به حصل لك الملك كالطلاق في زمان
الحيض والبيع وقت النداء واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه **فان قيل**
هذا يشكل بالنهي في باب العبادات فانه يدل على الفساد ثم نقول لا نسلم انه لا يدل عليه بمعناه وبيانه
من وجهين **الاول** ان فعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة
فان لا اقل من المناسبة فلا اقل من الاعتبار جميع المناهي عن الفاسدة **الثاني** ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون
منشأ المصلحة الخالصة او الراجحة والا لكان النهي منعا عن المصلحة الخالصة او الراجحة او المساوية
وعلى التقديرين الاولين يجب الحكم بالفساد لانه انما يشرع الحكم لاجل المصلحة كان عبثا والعاقل لا يرغب
في العبث ظاهرا فاذا تقدم عليه فحينئذ كان القول بالفساد سعيا في اعدام تلك المفسدة وعلى التقدير الثالث
وهو التساوي يكون الفعل عبثا والاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء والقول بالفساد يفضي الى
دفع هذا المحذور فيجب القول به **قلنا** ان ما ذكرته يدل على ما ذكرت لكنه معارض بالنص والاجماع
والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لابن عمر في حديث طلاق امرأته وهي حائض وقد نهي عنه ليس من الدين [illegible]
مره فليراجعها ولو كان سببا للحكم لما كان مرجوعا واما الاجماع فهو انهم يحكمون بجواز القول بفساد البيع وعقد
نكاح المتعة الى التوقيت المعقول فمن وجهين **الاول** ان النهي يقتضي الامر بكل الامر يدل على الاجزاء
فالنهي يدل على الفساد **الثاني** ان النهي يدل على تعلق مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدام
تلك المفسدة فوجب ان يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي بالفاسدة **الجواب** وقد يشكل بالنهي
في العبادات فكذا المراد من الفساد في باب العبادات انها غير مجزية والمراد منه في باب المعاملات انه لا يفيد
شيئا من الاحكام واذا اختلف المعنى لم يتوجه احدهما نقضا على الآخر قوله الملك نعمة فلا يحصل من المعصية
قلنا الكلام عليه على الوجه الثاني مذكور في المناهي واما الحديث فنقول الطلاق في زمان
الحيض يوصف بامرين **احدهما** انه مخالف لامر الله تعالى **والثاني** انه سبب البينونة اما الاول فالقول
انه خارج الدين ما ليس منه فلا جرم كان ردا **واما الثالث** فلم قلت انه ليس من الدين حتى يلزم ان يكون
ردا فان هذا عين النزاع فيه واما الاجماع فلم قلت ان الصحابة رجعوا في فساد الربا والمتعة الى مجرد

وانما الشيء دال على ان الخروج عن العهدة الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به

وحيث دل الدليل على

وان لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة الخالصة او الراجحة

٥٨

بدليل انهم حكموا بالصحة في كثير من المنهيات وعند ذلك لا بد وان تكون احدى الحكمين لاجل القرينة
وعليكم الترجيح ثم هو معنا لانا لو قلنا النهي يدل على الفساد لكان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور
ترك للظاهر **اما لو قلنا** بانه لا يقتضي الفساد كان اثبات الفساد في بعض الصور لدليل منفصل لا يكون
تركا للظاهر فكان ما قلناه اولى قوله الامر يدل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد قلنا هذا
تمسك بالاقتران في بعض اللوازم وانه سلمنا ذلك لكن الامر انما دل على الاجزاء لوجب ان
لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد **المسئلة الخامسة** في ان النهي عن الشيء هل يدل على الصحة المنهي
عنه الذين قالوا النهي عن التصرفات لا يدل على الفساد اختلفوا في انه هل يدل على الصحة فنقل عن ابي حنيفة
ومحمد بن الحسن يدل على الصحة ولاجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربوا على انعقاده فاسدا وكذا في نذر صوم
يوم العيد واصحابنا انكروه **لنا** قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه السلام نهى عن
بيع المضامين والملاقيح فالنهي في هذه الصور منفك عن الصحة **واحتجوا** بان النهي عن غير المقدور
عبث والعبث لا يليق بالحكيم فانه لا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا يجوز ان يقال له لا تطر
**والجواب** النقض بالمناهي المذكورة ثم نقول لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع
هذا فانه وان كان نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة سلمنا انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي
وهو ممكن الوجود فلم قلتم ان البيع الشرعي ممكن الوجود **المسئلة السادسة** المطلوب عندنا بالنهي
فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل المنهي عنه **لنا** ان النهي تكليف والتكليف
انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي لا يكون مقدورا للمكلف لان القدرة لا بد لها من اثر
والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى القدرة وبتقدير ان يكون العدم امرا يمكن اسناده الى القدرة لكن
العدم الاصلي لا يمكن اسناده الى القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف
ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد **احتج المخالف** بان من دعاه الداعي
الى الزنا فلم يفعل فالعقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فعلمنا ان هذا
العدم يصلح ان يكون متعلق التكليف **الجواب** انهم انما يمدحونه على شيء يكون في وسعه
والعدم الاصلي يمتنع ان يكون في وسعه على ما تقدم بل انما يمدحونه على امتناعه من ذلك الفعل
وذلك الامتناع امر وجودي لا محالة وهو فعل ضد الزنا **فان قلت** انه كما يمكنه فعل الزنا فكذلك
يمكنه ان يترك ذلك الفعل على عدمه الاصلي وان لا يغيره فعدم التغيير امر مقدور له فيتناوله
التكليف **قلت** المفهوم من قولنا تركه على ذلك العدم الاصلي ما عبر عنه اما ان
محض العدم او لا يكون فان كان محض العدم لم يكن متعلق قدرته فيستحيل ان يتناوله التكليف
وان لم يكن محض العدم كان امرا وجوديا وهو المراد **المسئلة السابعة** النهي عن الاشياء اما
ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او نهيا عنها على البدل او عن البدل اما النهي عنها على الجمع
فهو ان يقول الشارع للمخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك موجبا للخلو منهما اجمع ثم تلك
الاشياء التي يجب الخلو منها ان كان الخلو عنها ممكنا فلا شك في جواز النهي وان لم يكن كذلك

ذلك النهي عنه بل المنع من يجوز تكليف ما لا يطاق واما النهي عن الجمع بين الاشياء فهو ان يقول لا تجمع
بين كذا وكذا ثم تلك الاشياء ان امكن الجمع بينها اخلالا كان مرتجا بالنهي ولا الحرج عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق
لانه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الصعود واما النهي عن الاشياء على البدل فهو ان
يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذاك ولا تفعل ذاك ان فعلت هذا فيكون كل واحد
منهما مفسدة عند وجود الآخر وهذا يرجع الى النهي عن الجمع واما النهي عن البدل فيفهم منه شيئان احدهما ان ينهى
الانسان عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وقد لا
يمتنع والاخر الجمع بينهما انه نهي عن ان يفعل احدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما وهذا النهي جائز ان
امكن الجمع وغير جائز ان تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق الكلام في العموم والخصوص
وهو مرتب على اقسام اربعة القسم الاول في العموم وهو مرتب على شطرين الشطر الاول في الفاظ
العموم المسالة الاولى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا الرجال
فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا
يستغرقهم ولا التثنية والجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق
ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه صالح لكل خمسة ولا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ
المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وقيل ايضا وحده
انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر واحترزنا باللفظة عن المعاني العامة وعن الالفاظ
المركبة وبقولنا الدالة عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد لكن على سبيل الصلاحية لا على وجه الدلالة
وبقولنا على شيئين عن النكرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر عن اسماء الاعداد المسالة الثانية المفيد
للعموم اما ان يفيد لغة او عرفا او عقلا اما الذي يفيد لغة فاما ان يفيد على الجمع او على البدل والذي يفيد
على الجمع فاما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه واما الموضوع
للعموم فعلى ثلاثة اقسام الاول ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظ اي في الاستفهام والمجازاة وكل
وجميع الثاني ما يتناول العالمين فقط وهو من في المجازاة والاستفهام الثالث ما يتناول غير العالم
وهو قسمان احدهما ما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو صيغة ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا كقوله تعالى
ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيهما ما يتناول بعض ما ليس من العالمين وهو كصيغة متى فانها مختصة
بالزمان واين وحيث فانهما مختصان بالمكان واما الذي يفيد العموم لاجل انه دخل عليه ما
كذلك فهو اما في الثبوت او في العدم اما الثبوت فضربان لام الجنس الداخلة على الجمع كقولك الرجال والاضافة
كقولك ضربت عبيدي واما العدم فكالنكرة في النفي واما الذي يفيد العموم على البدل فاسماء النكرة
على اختلاف مراتبها في الخصوص والعموم والتخصيص واما القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفا فكقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع اما القسم الثالث وهو الذي
يفيد العموم عقلا فامور ثلثة احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما حصل العلة
والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل كما اذا سئل النبي عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم

عن تعليم مهما

وهو آخر الكلام في الأوامر والنواهي

في ان المفيد للعموم ... في الاستفهام والمجازاة







القديم كالمفطر والثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على انه
لا زكوة فيما ليس بسائمة المسالة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شيء فله حقيقة وكل امر يكون
المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة امرا اخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير
لازما لتلك الحقيقة او مفارقا وسواء كان سلبا او ايجابا فالانسان من حيث انه انسان ليس الا انه انسان
فاما انه واحد او لا واحد او كثير او لا كثير فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الانسان من حيث انه انسان
وان كنا نقطع بان مفهوم الانسان لا ينفك عن كونه واحدا او لا واحدا اذا عرفت ذلك فنقول اللفظ
الدال على الحقيقة من حيث انها هي هي من غير ان يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك
القيد او ايجابا فهو المطلق واما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة معينة بحيث لا يتناول
ما زاد عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة معينة فهو العام وبهذا التحقيق ظهر خطاء من قال المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسالة الرابعة
اختلف الناس في صيغة كل وجميع ومن وما واين ومتى في المجازاة والاستفهام فذهب المعتزلة وجماعة من الفقهاء
الى انها للعموم فقط وهو المختار وانكرت الواقفية ذلك ولهم قولان فالاكثرون منهم ذهبوا الى انها مشتركة
بين العموم والخصوص ومنهم من توقف قالوا لا ندري انها حقيقة في العموم فقط او في الخصوص فقط او في الاشتراك
والكلام في هذه المسالة مرتب على فصول اربعة الفصل الاول في ان من وما واين ومتى في الاستفهام
للعموم فنقول هذه الصيغ اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما
والكل باطل الا الاول اما انه لا يجوز ان يقال انها موضوعة للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب
ان يجيب بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكنه لا نزاع في حسن ذلك واما انه لا يجوز
القول بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه
اذا قال من عندك فلا بد ان يقول تسألني عن الرجال او عن النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد ان يقول تسألني عن العرب
او العجم فاذا قال عن العرب فلا بد ان يقول تسألني عن ربيعة او عن مضر وهلم جرا الى ان ياتي على جميع التقسيمات
الممكنة وذلك لان اللفظ اذا كان يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص او بين الاستغراق
وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص فلا اقل بالجملة من احتمال نقل به والثاني يقتضي ان لا يحسن من المجيب ذكر الجواب
الا بعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا
لامور كثيرة فلو اجاب قبل ان يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك
غير جائز فثبت انه لو صح الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما اولا فلانه لا عام
الا وتحته عام آخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل
محال واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة انهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات واما انه
لا يجوز ان يكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم ولا للخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الثلثة ولم يبق الا القسم الاول
وهو الحق فان قيل لا نسلم انها غير موضوعة للخصوص فقط قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل قلنا متى اذا جعل
مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم والثاني ممنوع والاول مسلم ولكن لم قلتم انه لا يجوز ان تكون هذه الصيغة موضوعة

فان كان ...

:

مخصوص لانه قد يقترن بها من القرائن ما يصير المجموع للعموم لجواز ان يكون حكم المركب مخالفا لحكم المفرد
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مشتركا قوله لو كان كذلك لوجبت الاستفهامات قلنا لم لا يجوز
ان يقال هذه اللفظة لا تنفك عن قرينة دالة على المراد بعينه فلا جرم لا يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا
امكان خلوها عن تلك القرينة فلكن لم لا يقبح الجواب بذكر الكل اذا كان ذكر الكل متعينا لما هو المطلوب
بالسؤال على كل التقديرات وانما قلنا انه كذلك لان السؤال اما ان يكون قد وقع عن الكل او عن البعض
فان وقع عن الكل كان ذكر الكل هو الجواب وان وقع عن البعض فذكر الكل يشتمل على ذلك البعض فيكون ذكر الكل مفيدا
حصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك
يوجب تلك الاستفهامات لكن لا نسلم انها لا تحسن بيانه انه اذا قيل له من عندك حسن ان يقول اعن الرجال تسأل
ام عن النساء او عن الاحرار او عن العبيد غاية ما في الباب ان يقال الاستفهام عن كل الاقسام الممكنة غير جائز لكن
نقول ليس الاستدلال بقبح بعض الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك
وعليكم الترجيح سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغ لو كانت للعموم فقط
لما حسن الجواب بلا ولا بنعم لان قوله من عندك تقديره اكل الناس عندك ومعلوم ان ذلك لا يجاب الا بلا
او نعم فلما حسنا هاهنا [illegible] والجواب قوله الصيغة وان كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها
ما يصير المجموع للعموم قلنا لك الاجوبة الاول ان هذا يقتضي انه لو لم يوجد تلك القرينة ان لا يحسن الجواب
بذكر الكل وقد عرفنا بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن ذلك سواء وجدت قرينة اخرى او لم توجد الثاني
ان هذه القرينة لا بد وان تكون معلومة للسائل والمجيب معا لانه يستحيل ان تكون تلك القرينة ان لم يكن
لفظا او غيره والاول باطل لانه اذا قال من عندك حسن منا ان نجيب بذكر كل من عندنا وان لم ينضم الى السؤال
لفظة اخرى والثاني ايضا باطل لانا لا نعقل شيئا آخر سوى اللفظ يدل على مقصود المتكلم الا الاشارات ونحوها
مما يطلع على باطن العين والانسان يجد ذلك من نفسه مما لا يطلع عليه مع انه يحسن منه الترتيب بذكر الكل الثالث
انا من كتاب الصغير فقال من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكتب غير هذا القرائن ...
خرج الجواب ايضا عن قولنا ثم ليس الاستفهام عن جميع الاقسام لان اللفظ لا ينفك عن القرينة الا ان يقال ايضا انعقد
الاجماع على ان اللفظ المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة فلا يحمل الجواب بذكر الكل لان المقصود
على كل التقديرات قلنا يلزمه انه لو قال من عندك من الرجال ان يحسن منه ذكر النساء مع الرجال لان تخصيص
الرجال بالسؤال عنهم لا يدل على انه لا حاجة به الى السؤال عن النساء فلما لم يحسن ذلك علمنا فساد ما ذكرتموه وايضا
انه يحتمل ان يكون غرضه السؤال عن الكل ويحتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع السكوت عن الباقي قوله
وقد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن
البعض على ثبوت الاشتراك قلنا قد ذكرنا انه ليس في الامة احد يقول بان هذه الصيغ مخصوصة ببعض مراتب
الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في كل مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام
عن كل تلك المراتب على القول بكونها كذلك فلما قلنا بالقول بالاشتراك فاما حسن بعض الاستفهامات فانه يدل على ان الصيغة
للعموم لكنه يحسن الجواب بلا او نعم بل انما يقع الاعتراض قوله من عندك معناه اذكر لي جميع من عندك

القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع انا لا نعرف تلك القرينة ثم

فلو وضع الاشتراك ... [illegible]

فلا نسلم ذلك لان هذا ما وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا او نعم



من الخاص لانه ليس حسنا الا ذكر الكل ومعلوم انه لا يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا او نعم الفصل
الثاني في ان صيغة من وما في المجازاة للعموم ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان قوله من دخل داري فاكرمه
لو كان مشتركا بين الخصوص والعموم لما حسن من المخاطب ان يجري على موجب الامر الا بعد الاستفهام عن جميع
الاقسام الممكنة لكن حسن فدل على عدم الاشتراك بتقرير ما تقدم في الفصل الاول الثاني انه اذا قال
من دخل داري فاكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والعلم بحسن ذلك من عادة اهل اللغة
ضروري والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس
لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل والا لكان
لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءني الفقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء
الا زيدا فان صحة دخوله فيهما حاصلة لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا ان الاستثناء
عن الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب فان قيل ينتقض ما ذكرتموه بامور
ثلاثة احدها جموع القلة كالافعال والافعل والافعلة والفعلة وجمع السلامة فانها للقلة بنص سيبويه
مع انه يصح استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس منها الثاني انه يصح ان يقال اصحب جماعة من الفقهاء الا فلانا
ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه يصح ان يقال صل الا اليوم
الفلاني فلو كان الاستثناء يقتضي اخراج ما لولاه لدخل لكان الامر مقتضيا للفعل في كل الازمنة فكان الامر
للفور والتكرار وانتم لا تقولون بهما سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم ان قوله من دخل داري اكرمه
يحسن استثناء كل واحد من العقلاء منه فانه لا يحسن ان يستثني منه الملائكة والجن ولا يحسن ان يقول الا
ملوك الهند والصين سلمنا حسن ذلك لكن لم قلتم انه يدل على العموم قوله المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى
منه فاما ان يكون الوجوب معتبرا مع هذه الصحة او لا يكون قلنا لا نسلم ان المستثنى يجب دخوله تحت المستثنى
منه فان استثناء الشيء من غير جنسه جائز سلمنا لكن لم قلتم انه لا بد من الوجوب قوله لو لم يكن الوجوب
معتبرا لما بقي فرق بين الاستثناء من الجمع المعرف وبين الجمع المنكر قلنا مسلم انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا
ما ذكرتموه سلمنا ان ما ذكرتم يدل على الوجوب لكن معنا ما يدل على ان الصحة كافية وذلك من وجهين
الاول ان الصحة اعم من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فائدة الثاني ان القائل
اذا قال اكرم جماعة من العلماء او اقتل فرقة من الكفار حسن ان يستثني كل واحد من العلماء والكفار فيقول
الا فلانا وفلانا ولو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون اللفظ المنكر
للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي ان يكون صيغة من للعموم لكن لا يجب ان يكون الامر كذلك بيانه ان
الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين على النتيجة انما يصح لو ثبت انه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة اذ لو جاز
المناقضة عليهم جاز ان يقال انهم وان حكموا بالمقدمتين اللتين يجب عليهم ان يحكموا بان صيغة من للعموم
ولكنهم لعلهم لم يحكموا بها لانهم لم يحترزوا عن المناقضة ولم يثبت ان اللغات توقيفية حتى يندفع هذا السؤال سلمنا
ان صحة الاستثناء في هذه الصيغ تدل على انها للعموم لكن الاستثناء اقتضى على السائر تقريره والجواب
اما النقض بجموع القلة فلا نسلم انه يحسن استثناء اي عدد من صيغة من في المجازاة مثل ان يقول من جاءك

حكوا بها

لكنها تدل على انها ليست للعموم [illegible]
لانها [illegible] العموم

وادى كونها الا اصلا البادرة الغالمية قوله يتحقق بعض الصحيح حمله العقيم الا زينا قلنا اهيبت الاستثنا
من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه قلنا ان في باب الصور كذلك فلم لزم ان يكون
صيغة الامر للتكرار قلنا لا يجوز ان يكون اقتران الاستثنا بلفظ الامر قرينة دالة على كون
الامر على التكرار قوله لا يحسن استثنا الملائكة فيجري من ملك الهند والصين قلنا لان المقصود
من الاستثنا اخراج هذه الاشيا من الخطاب ومعلوم انه لا يصح اخراجها فلم يحسن الاستثنا لان تعقلها لم
يدخل تحت الملائكة والقطع بين الجهة الجميع خلق الا المملوك قوله لم قلت انه يجب صحة دخول
المستثنى تحت المستثنى منه قلنا الاجماع منعقد على ذلك فان استثنا الشي من جنسه فلا يبقى معنى الاستثنا
من غير الجنس ولان الاستثنا مشتق من الثني وهو الصرف انما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف
لدخل قوله لم قلت انه لا فرق بين الاستثنا من الجمع المنكر ومن الجمع المعرف الا ما ذكرت قلنا لان الجمع
المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين
الفرقين فرق وحينئذ لا يبقى بين الاستثنائين فرق قوله حمل الاستثنا على الصحة اولى لكونه الموافق قلنا
معارض بان حمله على الوجوب اولى لان الصحة والوجوب معا لو حملناه على الصحة وحدها لم يفد به الوجوب
اصلا والجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب قوله الاستثنا من الجمع المنكر الا لدفع الصحة قلنا
هب انه كذلك فلم قلت ان الاستثنا من صيغة من وما في المجازاة كذلك قوله لم قلت ان الشارع
لا يجوز قلت لان الاصل عدم اتفاق الشارع على العمل لا سيما وقد قررنا ثم ذلك الوضع قوله لو كانت الصيغة
للعموم لكان الاستثنا نقضا قلنا سيجي الجواب عنه ان شا الله تعالى فهذا تقرير الكلام في تقرير هذه
الطريقة الثالث ان ابن الزبعرى [illegible]
لاخاصمن محمدا [illegible] الملائكة [illegible] عيسى [illegible] بعموم اللفظ ولم ينكر النبي
عليه السلام ذلك حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فان قلت
كان السؤال خطا لان ما لا تتناول العقلا قلنا لا نسلم لقوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها
ونفس وما سواها الفصل الثالث في ان صيغة الكل والجميع تفيد الاستغراق يدل عليه وجوه الاول انا
نعلم [illegible] في البلد [illegible] يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الآخر
والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض الثاني
ان صيغة الكل مقابلة في الاستعمال لصيغة البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض والا لما كانت مقابلة
لها الثالث ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار فعلم انه لم يضرب احدا ثم عرف ان في الدار رجلا
[illegible] انه لم يضرب [illegible] فان لا يسبق الى الفهم
الاستغراق ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة
الى المفهومين على السوية امتنع ان يكون مبادرة الفهم الى احدهما اقوى منها الى الآخر الرابع ان تمسك بهم
لا اعتراض على المطيع [illegible] فلو قال السيد اذا قال العبد كل من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا
فلو اعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا [illegible] الدار



الطوال فللعبد ان يقول انما امرتني باعطا الطوال والقصار فلما امرتني باعطا من دخل فهنا قد دخل وكل ما في هذا
هذا الكلام ولو اعترض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وان سال انه لو اعطى العبد واعطى
الكل الا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال العبد لو كان لفظك عاما لا فعلت اعطا القصار الثاني
التاديب بهذا الكلام الخامس لو قال اعتقت كل عبيدي وامائي ومات في الحال لم يعلم
من الاسما في الفاظ العموم يعتق كل عبيده وامائه ويعطى كل غانم ولعبد ان اسمه غانم حيث المريض لا
فعلنا عدم الاشتراك السادس انا اذا استقرينا من قولهم كل في اللغة ثم وجدنا ان الكل على الاستغراق
في حال الاستعمال لفظة الكل والجميع كما يستعملون الجموع المنكرة فلولا ان لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق
والا لكان استعمالهم في هاتين اللفظتين عند ارادة الاستغراق كاستعمالهم الجموع المنكرة فان قلنا
في جميع هذه المواضع انما حكمنا بالعموم بالقرينة قلت لانا نعرف بالضرورة من اهل اللغة انه لا يعدون مع بقا الاحكام
المذكورة وايضا لو قيل كل من قال بالحجة دخل حنيفا فلا قرينة يدل على هذه الاحكام مع ان العموم مفهوم منه ايضا فلو
في كتاب فضل الخطاب بانه حكم العموم مع عدم القرينة فعاهنا فلا يمنع العموم من هذه الالفاظ مع ان
القائل بالعموم وانما المستوعبة من حقيقته كالاصل في الكلام عن سياق هذه الكلمات ولو سمع شيا احتمل
الثامن لما سمع عثمان بن عفان قول لبيد الا كل شي ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل قال كذبت فان نعيم
اهل الجنة لا يزول فلولا ان قوله افاد العموم والا لما توجه عليه التكذيب الفصل الرابع في ان النكرة
في سياق النفي تعم وذلك لوجهين احدهما ان الانسان اذا قال اكلت اليوم شيا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيا
عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا للاول فلو كان قوله ما اكلت اليوم شيا لا يقتضي
العموم لما ناقضه لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ثانيه من كان اشتهر ان اليهود لما قالت
ما انزل الله على بشر من شي قال الله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى وانما اورد الله تعالى هذا الكلام نقضا لقولهم
الثاني لو لم يكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى تنبيه
النكرة في الاثبات اذا كانت خبرا لا يقتضي العموم كقولهم آن رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انه للعموم
كقوله اعتق رقبة والدليل عليه انه يخرج عن عهدة الامر بفعل اي واحد كان ولولا انها للعموم والا لما كان كذلك
الفصل الخامس في شبه المنكرين للعموم احتجوا بامور اولها العلم بكون هذه الصيغ موضوعة
للعموم اما ان يكون ضروريا او لا وحينئذ لا يبقى من بعد الخلاف [illegible] فيه او نظريا وحينئذ لا بد فيه من دليل وذلك الدليل
اما ان يكون عقليا او نقليا لا جايز ان يكون عقليا لانه لا مجال للعقل في اللغات او نقليا وهو اما ان يكون متواترا او احادا
والتواتر باطل لان الاخبار الاحاد لا تفيد الا الظن والمسالة علمية والثاني ان هذه
الالفاظ مستعملة في الاستغراق تارة وفي الخصوص اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الاولى ان القائل
اذا قال من دخل داري اهنته واكرمته فانه قد يريد بها العموم واذا قال القيت العلما او قصدت الشرفا فقد يريد
بها العموم تارة والخصوص اخرى بيان المقدمة الثانية من وجهين الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ
في شي كونه حقيقة فيه الا ان يدل دليل قاطع على انه باستعماله فيه متجوز ولان الاصل عدمه فاذا ثبت اصل تحقيقا
الكون اللفظ حقيقة في المسمى يتعذر علينا ان نحكم بكون اللفظ مجازا حقيقة فيه او مجازا الا بطريق الكون اللفظ

حقيقة سوى ذلك الثاني وهو ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص لكان مجازا
في احدهما واللفظ المستعمل في المجاز لا بد فيه من القرينة وذلك معدوم ههنا اما اولا فلان تلك القرينة اما ان
تعرف ضرورة او نظرا والاول باطل والا لامتنع وقوع الخلاف فيه والثاني ايضا باطل لانا نظرنا في ادلة المثبتين
لهذه القرينة فلم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه **وثالثها** ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق
لما حسن ان يستفهم المتكلم بها لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم
ان من قال ضربت كل من في الدار فانه يحسن ان يقال ضربتهم بالكلية وان يقال ضربت اباك فيهم **ورابعها**
لما كان تاكيدها عبثا لانه لا يفيد الا عين الفائدة الحاصلة بالمؤكد **وخامسها** لما كان الاستثناء نقضا
من حيث ان المتكلم دل اولا على الاستغراق باول كلامه ثم بالاستثناء رجع عن الدلالة فلا يكون الا كالبعض
فكان نقضا ويكون جاريا مجرى ما يقال ضربت كل من في الدار وما ضربت كل من في الدار **الثاني** ان لفظ
العموم لو كان موضوعا للاستغراق لجرت لفظة العموم مع الاستثناء مجرى تعديد الاشخاص واستثناء واحد
منهم بعد ذلك في القبح كما اذا قال ضربت زيدا وعمرا وبكرا وضربت خالدا ثم يقول الا زيدا ولما لم يكن كذلك دل
حسن الاستثناء على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق **وسادسها** ان صيغة من وما لو كانت في المجازاة
للعموم لامتنع ادخال لفظ الكل عليها تارة والبعض اخرى فيقول كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل داري فاكرمه
ولو كانت تلك الصيغة دالة على الاستغراق لكان ادخال الكل عليها تكريرا وادخال البعض عليها نقضا
**وسابعها** لو كانت لفظة من للاستغراق لامتنع جمعها لان الجمع يفيد اكثر مما يفيده الواحد ومعلوم
انه ليس بعد الاستغراق كثرة فيفيدها الجمع لكن يصح جمعها كقول الشاعر اتوا ناري فقلت منون انتم
**الجواب** عن الاول لا نسلم انه غير معلوم بالضرورة فانا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة ان صيغة كل
ومن وما واي في الاستفهام والمجازاة للعموم **سلمنا** فلم لا يجوز ان يعرف بالعقل **قوله** لا مجال للعقل في اللغات
**قلنا** ان ذلك بواسطة الاستدلال بمقدمات نقلية مع ظهور انه يوجد مقدمات نقلية ينتج
العقل منها ثبوت الحكم في هذه المسألة **سلمناه** فلم لا يجوز ان يعرف ذلك بالاحاد قوله المسألة قطعية
قلنا لا نسلم كيف وقد بينا ان القطع لا يوجد في اللغات الا نادرا وعن الثاني لا نزاع في ان هذه الالفاظ
قد تستعمل في الخصوص ولكنك ان ادعيت انه لا يوجد الاستعمال الا اذا كان حقيقة فبطل المجاز وان
ادعيت انه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالاستعمال على كونه حقيقة **فان قلت**
الاستدلال بالاستعمال مع ان المجاز خلاف الاصل يفيد ظن كونه حقيقة فيه **قلت** وكذلك المجاز على خلاف الاصل
لا يفيد الا الظن وبعد ذلك المسألة تبقى ظنية ايضا فكما ان المجاز خلاف الاصل فكذلك الاشتراك خلاف الاصل
وقد تقدم في كتاب اللغات انه اذا وقع التعارض بينهما كان خروج الاشتراك اولى وانا نقول اولا ولا نجعل
هذا الطريق الا كون اللفظ حقيقة ليس الا بطريق اصلا **قلنا** فقد بينا فساد هذا الطريق لان ما ظهر
فساده لا يصير حجة لاجل فساد غيره وثانيها ان ذلك الطريق اما ان يعرف بالضرورة او بالدليل والضرورة
باطل لانه لم يجد له المخالفين ما يدل عليه قلنا الضرورة حاصلة لانه يمكن الجمع العظيم من اهل اللغة بان يعرفوا ان
لفظة الكل واي للعموم **سلمنا** ذلك ولكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على كونه مجازا في الخصوص وقد ذكرنا

فادلة المخالفين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولتعلم ان الشريف
القاضي المرتضى تعول على هذه الطريقة ومن تامل في كلامه علم انه في اكثر الامر يدور على المطالبة بالدلالة
على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق
والخصوص وعن الثالث لا نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون الا عند الاشتراك فما الدليل عليه
ثم الذي يدل على انه قد يكون لغيره وجهان **الاول** انه لو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك
لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة على ما قررناه في الفصل الاول الثاني
ان الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما وقع عنه الاستفهام كما لو قال القائل ضربت القاضي فيقال اضربت القاضي
فيقول نعم ضربت القاضي ولا شك في حسن هذا الاستفهام في العرف فثبت بهذين الوجهين ان الاستفهام
قد يحسن لا مع الاشتراك ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد
يحسن لوجوه اربعة اخرى غير الذي ذكرتم احدها ان السامع ربما ظن ان المتكلم غير متحفظ في كلامه فيعود
فيستفهمه ويستثبته حتى انه ان كان ساهيا زال سهوه فاخبر عن تيقظ ولذلك يحسن ان يجاب عن الاستفهام
بعين ما وقع عنه الاستفهام **وثانيها** ان يظن السامع لاجل امارة ان المتكلم قد اخبر بكلامه العام
عن جماعة على سبيل المجازفة ويكون السامع شديد العناية بذلك فيدعوه شدة عنايته الى الاستفهام
عن ذلك الشيء لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع به فلا يتجازف في الكلام ولهذا قد يقول القائل رايت كل
من في الدار فاذا قيل له رايت زيدا بينهم فيقال نعم رايت الجميع لان لفظ الخاص يقل احتماله لعدم التحقيق ودونه فيدعو
ما رآه من اهتمام المستفهم الى ان يقول لا اتحقق دونه **وثالثها** ان يستفهم طلبا لقوة الظن **ورابعها**
ان يوجد هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك العموم مثل ان يقول ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير
فيغلب على الظن انه ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص
واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام فيطلب الخاص بعد العام
تحصيلا لتلك القوة **والجواب** عن الرابع من حيث المعارضة ومن حيث التحقيق اما المعارضة
فمن ثلاثة اوجه احدها التاكيد بالخصوص كقولهم جاء زيد نفسه وثانيها تاكيد الفاظ العدد كقوله تلك عشرة كاملة
وثالثها ان التاكيد تقوية لما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لكان التاكيد لذلك الاشتراك بعينه
**فان قلت** التاكيد يعين اللفظ لاحد مفهوميه **قلت** هذا لا يكون تاكيدا بل بيانا واما من حيث
التحقيق فهو ان المتكلم اما ان يجوز عليه السهو او لا يجوز فان جاز كان حسن التاكيد لوجوه **احدها**
ان السامع اذا سمع اللفظ بعد التاكيد عرف ان المتكلم ما ذكره ساهيا عنه بل ذكره عن بصيرة **وثانيها** انه ربما حصل
هناك ما يقتضي تخصيص العام فاذا اقترن به التاكيد كان احتمال الخصوص ابعد **وثالثها** تقوية بعض الفاظ
العموم ببعض واما اذا لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتاكيد فائدة الا تقوية الظن **والجواب عن الخامس** انه منقوض
بالفاظ العدد فانها نصوص في تلك الاعداد مع تطرق الاستثناء اليها ثم الفرق بين ما ذكروه من الصورتين
وبين مسئلتنا ان الاستثناء اذا اتصل بالكلام صار جزءا من الكلام لانه لا يستقل بنفسه بالافادة فيجب تعليقه
بما تقدم عليه فاذا علقناه به صار جزءا من الكلام فيصير المجموع موضوعا لمعنى واحد وفائدته الافادة ما عدا المستثنى

بخلاف قوله ضربت كل من في الدار لا ضربت كل من في الدار الا زيدا فان كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه
فلا حاجة به الى تعليقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد والكلام الاول ضرب جميع من في الدار وقد فرع
فوق ذلك فكان نقضا لما الثاني فظهر الفرق بالجامع ثم الفارق ان الاستثناء اخراج جزء من كل فاذا قال
ضربت زيدا ضربت عمرا الا زيدا انقرض وقال الا زيدا الى ان يكن الاعم وكان زيد ليس جزءا منهما فكان نقضا

لان زيدا ما

بخلاف قوله رايت الكل الا زيدا فانه يخرج من الكل فظهر الفرق الجواب عن السادس ان حكم المفرد يجوز
ان يخالف حكم المركب فيجوز ان يكون شرط افادة لفظة من العموم انفرادها عن لفظ البعض فاذا
وجد لفظ البعض معها لم يكن شرط افادتها للعموم حاصلا فلا جرم لم يلزم النقض الجواب
عن السابع ان اهل اللغة اتفقوا على ان ذلك ليس جمعا وانما هو لاشباع الحركة بسبب آخر مذكور في
كتب النحو المسألة الخامسة لا خلاف في ان الجمع المعرف بلام الجنس يحمل على العموم ولو كان هناك
معهود اما اذا لم يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية وابي هاشم لنا وجوه الاول ان الانصار
لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا له ذلك ولو لم يدل
الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله الائمة من قريش لو كان معناه
بعض الائمة من قريش لوجب ان لا ينافي وجود امام من قوم آخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض
الائمة من غيرهم وروي عن ابن عمر انه قال لابي بكر كيف تقاتل مانعي الزكاة وقد قال النبي عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد
من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال ان النبي عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها
الثاني ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد في اصله الاستغراق وانما
قلنا انه يؤكد لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وانما قلنا انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق بالاجماع وانما
قلنا انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد
هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ
ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة
وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل فان قيل هذا
باطل من وجهين الاول ان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يكون للاستغراق
ثم ينتقض بجمع القلة فانه يجوز تاكيدها بهذه المؤكدات وايضا فعند الكوفيين يجوز تاكيد النكرات
كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا مع ان النكرة لا تفيد الاستغراق الجواب انه لا منافاة بين نص
سيبويه وبين ما ذكرناه من الدليل فنحمل قول سيبويه ان جمع السلامة للقلة اذا كان منكرا وما ذكرناه
من الدليل على المعرف فيندفع جواز تاكيد جمع القلة وكذا تاكيد النكرات على قول البصريين ان الالف
واللام اذا دخلا على الاسم صار معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب حمله على ما يحصل به المعرفة لان المفهوم من الجموع
ليس اولى من بعض فكان مجموعا فان قيل انما دخلا على الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس
قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه اذا قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك

وانما يحصل التعريف ... اللام بالعرف ... الاول
لانه معلوم ... افاد العهد ... او وضع ... ما
لا يفيد المعرفة

الجنس وتمييزه عن غيره فقلنا ان الالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق الرابع انه يصح
استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم الخامس الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة
فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رجال من الرجال ولا يقال
الرجال من رجال والمعلوم بالضرورة ان المنكر المنتزع اقل من المنتزع منه اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من
المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف
وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر من المنتزع ولما بطل ذلك ثبت انه الكل احتج المخالف بامور احدها
لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت اذا استعملت في العهد لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف
الاصل فوجب ان لا يفيد الاستغراق البتة وثانيها لو كان قولنا رايت كل الناس او بعض الناس
لغوا لان الاول تكرير والثاني نقض وثالثها يقال جمع الامير الصاغة مع انه لم يجمع الكل والاصل
في الكلام الحقيقة فيجعل اللفظة حقيقة فيما دون الاستغراق فوجب ان لا يكون حقيقة
في الاستغراق دفعا للاشتراك والجواب عن الاول ان الالف واللام للتعريف فينصرف الى ما
السامع به اعرف فان كان هناك عهد فالسامع به اعرف فانصرف اليه وان لم يكن هناك عهد كان
السامع اعرف بالكل من البعض لان الكل واحد والبعض كثير مختلف فانصرف الى الكل وايضا
لا يبعد ان يقال اذا اريد به العهد كان مجازا لانه لا يحمل عليه الا بقرينة وهي العهد بين المخاطبين
وهذا امارة المجاز وعن الثاني ان دخول لفظي الكل والبعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل تاكيدا وتخصيصا
وعن الثالث ان ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله من دخل داري اكرمته فانه لا يتناول اللصوص
المسألة السادسة الجمع المضاف كقولنا عبيد زيد للاستغراق والدليل ما تقدم وانما الكناية
كقوله فعلوا فانه يقتضي حكما عما عنه فالمكني عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون والكناية
عنه ايضا كذلك المسألة السابعة اذا امر جمعا بصيغة الجمع افاد الاستغراق فيهم والدليل عليه
ان السيد اذا امر الجماعة من عبيده بقوله قوموا فلو تخلف عن القيام احدهم استحق الذم وذلك
يدل على ان اللفظ للشمول لا يجوز ان يسند ذلك الى القرينة لان تلك القرينة ان كانت من لوازم
هذه الصيغة فقد حصل مرادنا وان لم تكن فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام التاسع

المسألة الاولى الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم

الثامن من هذا الفن فيما الحق بالعموم وليس منه خلافا للجبائي والفقهاء بلا حرج لنا وجوه
الاول ان الرجل اذا قال لبست الثوب او ضربت العبد لا يتبادر الى الفهم الاستغراق الثاني
لا يجوز تاكيده بما يؤكد به المجموع فلا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون والثالث لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال
جاءني الرجل الفقهاء والمتكلم الفقيه الفضلاء واما ما يروى من قول العرب اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وايضا فان الدينار الصفر ان كانت حقيقة فالدينار الاصفر مجاز فكان
الدينار الصفر لما كانت حقيقة كان الدينار الاصفر اما خطا او مجازا الرابع البيع جزء من مفهوم

حل البيع والاعلام

هذا البيع بغير احلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من احلال هذا البيع احلال كل بيع
ومعلوم ان ذلك باطل فان قلت لم لا يجوز ان يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم بشرط العدم

عن لفظ التعيين او يقال اللفظ المطلق وان اقتضى العموم الا ان لفظ التعيين يقتضي خصوصه
قلت اما الاول فباطل لان الحكم لا دخل للتاء فيه واما الثاني فلانه يقتضي التعارض
وهو خلاف الاصل الخامس وهو انا قد بينا ان الماهية غير وحدتها وكثرتها مغايرة للامرين
المعرف لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية يتحقق بوجود فرد من افرادها لان هذا الانسان مشتمل
على الانسان مع قيد كونه هذا فالآتي بهذا الانسان يكون آتيا بالانسان فالآتيان بالفرد الواحد
من تلك الماهية يكفي في العمل بتلك النص فظهر ان هذا اللفظ لا دلالة فيه البتة على العموم احتجوا
بوجوه احدها انه يجوز ان يستثنى منه الآحاد الذي يصلح ان يدخل تحته كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ
عاما وثانيها ان الالف واللام للتعريف وليس ذلك لتعريف الماهية فان ذلك قد حصل باصل الاسم ولا
لتعريف واحد بعينه فانه ليس في اللفظ ولا تعلق الاسم الا عند المعهود وكلامنا فيما اذا لم يوجد ذلك
ولا لتعريف بعض مراتب الخصوص فانه ليس بعض تلك المراتب اولى من البعض فلا بد من الصرف
الى الكل وثالثها ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله والسارق يشعر بانه انما صار محلا لا
لكونه سارقا وذلك يقتضي ان يعم الحكم لعموم العلة ورابعها انه يؤكد بما يؤكد به العموم لقوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وذلك يدل على انه للعموم وخامسها انه ينعت كما ينعت به العموم
كقوله تعالى والنخل باسقات وكقوله او الطفل الذين كل ذلك يدل على انه للعموم الجواب عن الاول ان ذلك
الاستثناء مجاز بدليل انه يقبح ان يقال رأيت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة لاطرد ويمكن ان يقال
ان الانسان في قوله ان الانسان لفي خسر الا المؤمنين مجاز وهذا الاستثناء وعن الثاني ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية
لا تعيين الكلية وقد عرفت ان تعريف الماهية لا يقتضي الكلية وعن الثالث ان ذلك انما يفيد
للتمسك بنفس اللفظ ونحن لا ننكر ذلك المسئلة الثانية الكلام في الجمع المنكر يتفرع على الكلام في اقل
الجمع واختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق وجمع من الصحابة والتابعين الى ان اقل
الجمع اثنان وقال الشافعي وابو حنيفة رحمهما الله ثلثة وهو المختار لنا وجوه الاول ان اهل اللغة
فصلوا بين التثنية والجمع كما فصلوا بين الواحد والجمع ولو لا ما بين الواحد والجمع وجب ان تفرق بين التثنية
والجمع الثاني ان صيغة الجمع تنعت بالثلثة فما فوقها وبالعكس فيقال الرجال ثلثة وثلثة
رجال ولا ينعت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال الثالث ان اهل اللغة
فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الثلثة فعلوا وفي الامر للاثنين افعلا
وللجمع افعلوا احتجوا بالقرآن والخبر والمعقول اما القرآن فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فالمراد
سليمان وداود وقوله اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين وقوله هذان خصمان اختصموا وقوله اذ دخلوا
على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان وقوله في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وقوله تعالى
حكاية عن يعقوب النبي صلى الله عليه وسلم عسى الله ان يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وقوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما الخبر فقوله الاثنان فما فوقهما جماعة



واما المعقول فهو ان معنى الاجتماع حاصل في الاثنين الجواب عن الاول انه تعالى كنى عن الحاكمين
هناك بالكناية عن الحاكم عليهما فان المصدر قد يضاف الى الفاعل والى المفعول فاذا اعتبر
الحاكمين مع المحكوم عليهم كانوا ثلثة واما قوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع قوله خصمان فجوابه ان الخصم
في اللغة للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهم خصمي وهو ضيفي وهم ضيفي قال الله تعالى
ان هؤلاء ضيفي وهو الجواب بعينه عن التمسك بقوله خصمان اختصموا وعن قوله ففزع منهم واما قوله تعالى انا
معكم مستمعون فالمراد موسى وهرون وفرعون وقوله عسى الله ان يأتيني بهم جميعا فالمراد يوسف
واخوه مع الاخ الثالث الذي قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي او يحكم الله لي وهو خير الحاكمين
وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فكل طائفة جمع واما قوله فقد صغت قلوبكما فجوابه
انه يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب فيقال للمنافق ذو وجهين وذو لسانين وذو قلبين
ويقال للمتبع لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولسان واحد ولما حصلت لامرأتي الرسول عليه السلام
وتلك المتابعة ووقع في قلبهما دواعي مختلفة وافكار متباينة فصح ان يكون المراد من القلوب
هذه الدواعي والافكار وعند ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو وانما يوصف
به الميل واما الحديث فهو محمول على ادراك فضيلة الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا في
جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واما المعقول فجوابه ان البحث ما وقع
عما يفيده لفظ الجمع بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فاين احدهما من الاخر المسئلة
الثالثة الجمع المنكر عندنا على اقل الجمع وهو الثلثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل على الاستغراق
لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة ومفهوم
قولك رجال يمكن جعله موردا للتقسيم بهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالاقسام يكون مغايرا
لكل واحد من تلك الاقسام وغير مستلزم لها فاذا اللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له اشعار
بتلك الاقسام فلا يكون دالا الا على اما الثلثة فهو لا بد منها فثبت انه لا يفيد الا الثلثة
احتج الجبائي بانه لو حمل على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه فكان اولى من حمله
على بعض حقائقه الجواب انه يشكل هذا بالجمع الثلثة من غير بيان عددهم الا بعد وجود
ولا شك انه قد يشترك بين الثلثة وينقطع عن الاربعة وما فوقها وقد بينا ان اللفظ الدال
على ما به الاشتراك بين انواع لا دلالة فيه البتة على شيء من تلك الانواع فضلا عن ان يكون
حقيقة فيها فبطل قولهم ان حمل هذا اللفظ على الاستغراق يقتضي حمله على جميع حقائقه
المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع
الامور حتى القصاص لوجهين الاول ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعض
والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه بهما الثاني انه اما ان يكتفي في اطلاق لفظ
المساواة بالاستواء من بعض الوجوه او لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والا لوجب
اطلاق لفظ المساواة على جميع الاشياء لان كل شيئين فلا بد وان يستويا في بعض الامور كما

معلومين ومذكورين وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب ان يكذب
غير المساوي لا ثباتي العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوي ذلك صح ان يقال فيه [illegible]
للمتناقض والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب ان لا يصدق على شيئين البتة انهما متساويان وغير متساويين
فلما كان ذلك باطلا علمنا انه لا يعتبر في المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكون نفي الاستواء المساواة
نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي هو الجزئي فاذن قولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه

**المسألة الخامسة** اذا قال الله تعالى يا ايها النبي فهذا لا يتناول الامة وقال قوم ما ثبت في حقه
ثبت في حق غيره الا ما دل الدليل على انه من خواصه وهؤلاء ان زعموا ان ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر فهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لان الحكم عندنا انما وجب على الامة لا بمجرد الخطاب المتناول
للنبي فقط بل بالدليل الآخر واذا ثبت ايضا ان الخطاب المتناول بوضعه الامة لا يتناول الرسول عليه السلام

**المسألة السادسة** اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث اما ان يكون مختصا بما فيه كلفظ الرجال المذكر
والنساء للاناث او لا يكون وهو على قسمين احدهما ما لا يتبين فيه تذكير ولا تأنيث كصيغة من فهي تتناول
الرجال والنساء ومنهم من انكره **لنا** انعقاد الاجماع على انه اذا قال من دخل الدار من ارقائي فهو حر
فهذا لا يختص بالعبيد وكذا الوصية بهذه الصيغة او ربط بها توكيلا او اذنا في قضية من القضايا **احتجوا**
بقول العرب منا ومنان ومنون منتمنات **والجواب** ان ذلك ولذلك جاز الا اتفقوا على ان
الافصح استعمال لفظ من في الذكور والاناث **وثانيهما** ما تبين فيه علامة التذكير والتانيث
كقولنا قام وقاموا وقامت وقمن واتفقوا على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في
ان خطاب الذكور هل يتناول الاناث والحق لا **لنا** ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام لا يتناول
المؤنث فقال وقولنا قاموا الذي هو تضعيف قولنا قام وجب ان لا يتناول المؤنث **احتجوا** بان
اهل اللغة قالوا اذا اجتمع التذكير والتانيث غلب التذكير **والجواب** ليس المراد منه ذلك بل المراد
متى اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير

**المسألة السابعة**
اذا لم يكن اجراء الكلام على الظاهر الا باضمار شيء فيه ثم هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار ايها
كان لم يجز اضمار جميعها وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له **مثاله** قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطأ والنسيان فهذا الكلام لا يمكن اجراؤه على الظاهر بل لا بد ان نقول المراد رفع عن امتي
حكم الخطأ ثم ذلك الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع الاثم فنقول لا
يجوز اضمارهما **لنا** ان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد لاجل الضرورة ولا
ضرورة في غيره فيبقى على الاصل وللمخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الآخر فاما ان يضمر
حكما معينا وهو غير جائز او تضمر الكل وهو المطلوب

**المسألة الثامنة** المشهور من قول اصحابنا انه لو
قال والله لا آكل فانه يعم جميع المأكولات والعام يقبل التخصيص فلو نوى مأكولا دون مأكول لصحت نيته
وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا يقبل التخصيص وقال ابو حنيفة [illegible] انه التخصيص

لو صحت

والمؤنث
انهم
الاربعة



لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطل ما ذهبوا اليه وانما قلنا انه لا يصح
اعتبار نية التخصيص في الملفوظ لان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لا تفاوت فيه ثم اكل
من اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام ويشابه الاشتراك في مسمى الاكل ويغايره بالاعتبارات وغيرها يستلزم له
والمذكور انما هو الاكل من حيث انه اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها
هي لا تقبل العدد فلا يقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا
وذاك تعددت فحينئذ صارت محتملة للتخصيص ولكن تلك العوارض لا يكون متعددة فلا يكون
محتملا للتخصيص فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص واما اذا اخذت الماهية
مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظ بها فالمجموع
الحاصل من الماهية وغير ملفوظ فيكون القابل للتخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا هو القسم الثاني
فنقول هذا القسم وان كان جائزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى
المأكولات والى الازمنة اضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم
وذاك وهذا الموضع وذاك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه
لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم
اليمين **حجة الخصم** اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا او غسلت غسلا صح فيه التخصيص فكذا
اذا قال ان اكلت لان الفعل المشتق من المصدر دال على المصدر موجود فيه **والجواب** ان المصدر
هو الماهية وقد بينا انها لا تحتمل التخصيص واما قوله غسلت غسلا فهذا في الحقيقة ليس مصدرا لانه
يفيد غسلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الغسل وقيد كونه واحدا منكرا خارج عن الماهية وكونه منكرا
ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل ما عينه والذي يكون متعينا في نفسه لكن الانسان ما عينه
فلا شك انه قابل للتعيين فاذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا

**المسألة التاسعة** قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال **مثاله** ان ابن غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن
ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق
بين ان تتفق تلك العقود معا او على الترتيب وهذا فيه نظر لاحتمال انه عليه السلام عرف خصوص الحال
فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل

**المسألة العاشرة** العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضى
العطف مطلق الجمع وذلك لا ينافي بين العام والخاص قال الله تعالى والمطلقات يتربصن وهو عام
وقوله وبعولتهن احق بردهن خاص

**المسألة الحادية عشرة** كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة كقوله
يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس فهو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول عليه السلام لا يتناول من بعدهم
الا بدليل منفصل يدل على ان حكم من يجيء بعد ذلك كحكم الحاضرين لان الذين سيوجدون
بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا في ذلك الوقت لا يكون انسانا ولا مؤمنا
في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك لا يتناوله الخطاب المتناول للانسان وللمؤمن **فان قيل**

قال [illegible] انه الاكل [illegible]
ومنها

وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام وذكروا طريقين آخرين
الاول التمسك بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر
وقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني انه عليه السلام متى اراد التخصيص بين كما قال لابي بردة
ابن نيار تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك ورخص لعبد الرحمن بن عوف لبس الحرير فحيث لم يبين
التخصيص علم العموم ولقائل ان يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاحمر والاسود لا يتناول
الا الموجودين فيختص ايضا بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو ورد لفظ يوهم العموم
لكنا قلنا الخطاب مشافهة لا يحتمل ان يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى بيان التخصيص
المسئلة الثانية عشر قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة
في المحكي لا في الحكاية والذي رآه الصحابي حتى روى النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما
ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم وايضا قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد
واليمين لا يفيد العموم وكذا اذا قال الصحابي سمعت النبي عليه السلام يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه
حكاية عن قضاء لجار معروف ويكون الالف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين
ماض واما قوله عليه السلام قضيت بالشفعة للجار انه فقوي لاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم اظهر
المسئلة الثالثة عشر قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر
لا يقتضي العموم لان لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل فاما التكرار فلا ومنهم من قال انه يفيد التكرار
في العرف لانه لا يقال فلان كان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة في عمره المسئلة الرابعة عشر
اذا قال الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد الشفق فقال قائل ان الشفق شفقان الحمرة
والبياض وانا احمله على وقوعه بعدهما جميعا فهو خطأ لان اللفظ المشترك لا يمكن حمله على معنييه
معا كما تقدم اما المتواطي فمثاله قول الراوي صلى رسول الله صلعم في الكعبة فلا يمكن ان نستدل
به على جواز اداء الفرض في البيت لانه انما يعم لفظ الصلوة لا فعلها فان الواقع ان كان فرضا لم يكن
نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم المسئلة الخامسة عشر قال الغزالي رحمه الله على المفهوم لا عموم له لان العموم
لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب
ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالامر لفظي وان كنت تعني به انه
لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فهو باطل لان البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا فرع
على ان المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور
لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة القسم الثاني في الخصوص وفيه مسائل المسئلة الاولى حد التخصيص
على مذهبنا اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وعند الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب
سواء كان الذي صح وقوعه او لم يكن واما قولنا العام مخصوص فمعناه انه استعمل في بعض ما وضع له
وعند الواقفية ان المتكلم اراد به بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون البعض واما الذي يصير به
العام خاصا فهو قصد المتكلم لانه اذا قصد بالخطاب تعريف بعض ما تناوله او بعض ما يصح تناوله



من اختلاف المذهبين فقد خصه واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد وهو
ارادة صاحب الكلام لانها هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فانه اذا اراد ان
يرد الخطاب خاصا فان ورد مطلقا لم يترجح احدهما على الآخر الا بالارادة ويقال بالمجاز على شيئين
احدهما من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وثانيهما من اعتقد ذلك او وصفه به وان كان
ذلك الاعتقاد باطلا المسئلة الثامنة والفرق بين التخصيص والنسخ ان النسخ معناه الا تخصيص
الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرقا بين العام والخاص لكن الناس
اعتبروا في التخصيص امورا لفظية اخرجوه بها عن كونه كالجنس للنسخ وتلك الامور خمسة احدها
ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ
وثانيها ان نسخ شريعة اخرى يصح وتخصيص شريعة اخرى لا يصح وثالثها ان النسخ رفع الحكم
بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك ورابعها ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا والمخصص يجب ان يقارن
او يتقدم على اختلاف القولين وخامسها ان التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس والنسخ لا يقع
بهما واما الفرق بين التخصيص والاستثناء فهو فرق بين العام والخاص عندي ومنهم من فرق بوجوه
فاصدقها ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فالسبعة مثلا اسم لما
سبعة وعشرة الا ثلثة فالتخصيص ليس كذلك وثانيها ان التخصيص يجوز تاخيره لفظا والاستثناء لا يجوز
فيه ذلك وهذه الوجوه متكلفة والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرها المسئلة
الثالثة فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز اما الذي يتناول الواحد فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص عبارة
عن اخراج البعض عن الكل والواحد لا يعقل ذلك واما الذي يتناول الاكثر من واحد فعمومه اما من
جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص اليه واما من جهة المعنى وهو امور ثلثة احدها ان العلة الشرعية
هل يجوز تخصيصها وسيأتي الكلام فيه في باب القياس وثانيها مفهوم الموافقة كدلالة حرمة
التأفيف على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز ان لم يعد بالنقض على الملفوظ نحو [illegible]
الولد فاذا ارتد فلا يجوز اذا عاد بالنقض على الملفوظ وثالثها مفهوم المخالفة فانه يفيد ان الحكم
فيما عدا المذكور بخلاف المذكور ويجوز ان تقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه المسئلة
الرابعة يجوز اطلاق لفظ العام لارادة الخاص سواء كان امرا او خبرا خلافا لقوم لنا الدليل
على ورود ذلك في القرآن كقوله تعالى اقتلوا المشركين الله خالق كل شيء ويقال في العرف جاءني كل الناس واكرمتهم
احتجوا بان اطلاق الخبر العام يعني اوهم الكذب ولو كان يجوز حمله على التخصيص بانتفاء كونه كذبا
لما وجد في الدنيا كذب وهو خلاف التخصيص والجواب اذا اطلقنا ان اللفظية الاصل عدم التخصيص فقيام الدلالة
على وقوعه لا يوجب الكذب ولا الباطل المسئلة الخامسة في الغاية التي لا يمكن ان ينتهي تخصيص العموم
اليها اما الفاظ الاستفهام والمجازاة فيجوز انتهاؤها في التخصيص الى الواحد واختلفوا في
الجمع المعرف نقل القفال انه لا يجوز تخصيصه باقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاء الى الواحد ومنع ابو الحسين
من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد به الكثرة وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في حق الواحد

يعني [illegible] القرينة [illegible] التخصيص

والمراد

في الامر [illegible]

على سبيل التعظيم والابانة فان ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وهو لا اصل الا انه لا بد من تعريف الكثير فان
الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف فكان قد اكل رمانة او رمانتين او ثلثا عابه اهل اللغة
او قال كل من دخل داري اكرمته ثم قال اردت به رجلا واحدا عابه اهل اللغة **احتج** من جوز ذلك
بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه
في البعض الاخر فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد **الجواب** لا نسلم انه ليس بعض
المراتب اولى من بعض وتقريره ما ذكرناه واما انه يجوز استعماله في حق الواحد على سبيل التعظيم كقوله
انا نزلنا الذكر فقدرنا فنعم القادرون **المسألة السادسة** اختلفوا في ان العام الذي دخله
التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من فصل وذكروا
فيه وجوها والمختار قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما العقلية
فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد من الخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم
بالعام اردت به البعض الفلاني ففي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع
في اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير موضوعه لقرينة مخصوصة
وذلك هو المجاز **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة
المخصصة حقيقة في الخصوص **قلت** فتح هذا الباب يفضي الى ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه
لا يمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه
والكلام في ان العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز ام لا فرع على ثبوت اصل المجاز فاما
ان كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو
الطوال فها هنا لا يصير مجازا والدليل عليه ان لفظ العموم حال انضمام الشرط والصفة والاستثناء
لا يفيد البعض لانه لو افاده لما بقي شيء يفيده الشرط او الصفة او الاستثناء فاذا لم يفد البعض استحال
ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء
دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة **تنبيه** اذا قال اقتلوا
المشركين ثم قال النبي عليه السلم في الحال الا زيدا فهنا تخصيص بدليل منفصل وهو متصل فيه احتمال **المسألة
السابعة** يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز مطلقا
ومنهم من فصل وذكر الكرخي ان المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز
التمسك به والمختار انه لو خص تخصيصا مجملا لا يجوز التمسك به مثال التخصيص المجمل كما اذا قال الله تعالى
اقتلوا المشركين ثم قال لم ارد بعضهم **لنا وجوه** احدها ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه
حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل ان لم يكن موقوفا على كونه حجة في القسم الاخر ادعي كونه حجة
في الكل لا يتوقف على واحد من هذين القسمين **والاول** باطل لانه ان كان كونه حجة في القسم الاخر على
الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الاخر لزم الدور فان اقتضى كونه حجة في هذا القسم ولا يمكن حينئذ كونه
حجة في ذلك القسم فيكون العام المخصوص حجة في ذلك القسم هنا ومع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ

٦٧

الى كل الاقسام على السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من العكس والقسم الثاني
ايضا باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند
تحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال ولما بطل القسمان
ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن تحقق كونه حجة
في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الاخر وفي الكل او لم يثبت وذلك يثبت ان العام المخصوص حجة
**الثاني** وهو ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم فلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي
هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور والدال على ثبوت الحكم
في كل الصور دال على ثبوته في غير محل التخصيص فثبت ان المقتضي لثبوت الحكم موجود في غير صورة التخصيص قائم
واما قلنا ان المعارض الموجود لا يصلح معارضا لان المعارض انما هو بيان ان الحكم غير ثابت في غير هذه الصورة
المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الصورة الاخرى فثبت ان المقتضي قائم والمانع
مفقود فوجب ثبوت الحكم **الثالث** ان عليا احتج في الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا **احتجوا** بان العام
المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره فيحصل فيه صرف عن الظاهر وحينئذ لا يكون حمله على بعض المحامل اولى من البعض
فيصير مجملا **قلت** لا نسلم ان حمله على البعض ليس اولى من البعض بل عند ظهور حمله على الباقي **المسألة الثامنة**
قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز
التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصصة **احتج** الصيرفي
بامور **احدها** لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن حقيقته الى المجاز
وهذا باطل فقال مثل ما ان لا يجوز التمسك بالعام الا بعد الطلب المخصص لكان ذلك
لاجل الاحتراز عن خطاء المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ لاشتراكهما في الحكم بيان ان
الحقيقة لا يتوقف على الطلب لما يوجب العدول الى المجاز وهو ان ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون
الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول ام لا واذا وجب ذلك في العرف وجب ايضا
في الشرع لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **وثانيها** ان الاصل عدم المخصص وهذا
يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم **احتج** ابن سريج ان بتقدير ثبات قيام المخصص لا يكون
العموم حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون حجة والا
يكون حجة ابقاء الشيء على حكم الاصل **والجواب** ان ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه
على العموم اولى من حمله على الخصوص وما طرء هنا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن **فرع**
اذا قلنا وجب نفي المخصص فذلك مما لا سبيل اليه الا بان يجتهد في الطلب ثم لا يجده لكن الاستدلال بعدم الوجدان
على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف **القسم الثالث** فيما يقتضي التخصيص والكلام في هذا القسم مرتب
في اطراف اربعة **احدها** الادلة المتصلة المخصصة **وثانيها** الادلة المنفصلة المخصصة **وثالثها**
بناء العام على الخاص **ورابعها** ما يظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك **الطرف الاول** في الادلة المتصلة

وفيه ابواب **الباب الاول في الاستثنا المسئلة الاولى** الاستثنا اخراج بعض الجملة بلفظ الا او ما اقيم
مقامه وانما قلنا الا لان في الكلام الاخراج بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف
ان الذي يخرج بعض الجملة اما ان يكون معنى كالدلالة العقلية والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف واما ان
يكون لفظيا وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة ولا يكون لغوا وهذا ايضا خارج عن التعريف
او متصلا وهو اما التقييد بالصفة او الشرط او الغاية او الاستثنا اما التقييد بالصفة فلانك اذا قلت
اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولنا اكرم بني تميم الا زيدا فان
الخارج وهو زيد تناوله الصيغة الاستثنا وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط واما التقييد بالغاية فانها
قد يكون داخلة كما في قوله الى المرافق ولان الاستثنا انه التعريف المذكور للاستثنا منطبق عليه
**المسئلة الثانية** يجب ان يكون الاستثنا متصلا بالمستثنى منه عادة واحترزنا بقولنا عادة عما اذا طال
الكلام فان ذلك لا يمنع من الاتصال فكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع من اتصاله ونقل عن
ابن عباس انه يجوز الاستثنا المنفصلة وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثنا
بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين بينه وبين ربه فيما نواه **لنا وجهان** الاول لو جاز تاخير الاستثنا لما
ثبت العقود حق الطلاق والعتاق ولا الاقرار ولا يتحقق صدق ولا كذب لاحتمال الذي يرد عليه الاستثنا **الثاني**
نعلم بالضرورة ان من قال اليوم لوكيله بع داري ثم قال بعد شهر الا من زيد فان اهل العرف لا يعدون
هذه الاستثنا متعلقا الى المتقدم **احتجوا** بانه يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثنا **والجواب**
بطل بالشرط وخبر المبتدا ثم نطالبهم بالجامع **المسئلة الثالثة** استثنا الشيء من غير جنسه يجوز على سبيل الحقيقة
ويجوز على سبيل المجاز والدليل الاول ان الاستثنا من غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل
لان اللفظ الدال على الشيء لا يتناول ما خالفه في جنسه ومسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لم يخرج منه شيء وما لم
يمكن رفعه **والثاني** ايضا باطل لانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى لجاز الاستثنا
لجاز استثنا كل شيء من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى منه على ذلك
المشترك صح الاستثنا ولما علمنا ان العرب لم يصححوا استثنا كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم
**احتجوا** بالقرآن والشعر والمعقول اما القرآن فمن ايات **احدها** قوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطا **وثانيها** قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو كان منهم لم يكن من
**وثالثها** قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض **ورابعها** قوله ما لهم به
من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم **وخامسها** قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا
سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الشعر فقوله وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقوله وما بالربع
من احد الا الاواري والاواري ليس من جنس الاحد واما المعقول فهو ان الاستثنا ان يخرج عن الكلام ما لولاه لدخل اعني
دلالة المطابقة والتضمن وتارة عما لولاه لدخل عليه دلالة الالتزام فاذا قال له على الف دينار الا ثوبا فمعناه
الا قيمة الثوب **والجواب** اما قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فمحمول على انه ليس
من المؤمنين اثما لانه يختلط بالكفار فيظن الرجل انه منهم او ان بين من رميته فيقتله ...

قوله ان الاها هنا ليس استثنا بل هو بمعنى لكن ويقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا ...

لا ابليس فقيل انه كان من الملائكة لا يقال الملائكة خلقوا من النور وابليس من النار ولان كونه من الجن يمنع كونه من الملائكة **سلمنا** انه ليس
من الملائكة لكن الحسن الاستثنا انه كان مامورا بالسجود كما ان الملائكة كانوا مامورين بذلك فكانه قال فسجد
المامورون بالسجود الا ابليس واما قوله الا ان يكون تجارة عن تراض والا اتباع الظن فقد اتفق النحاة على انه من
باب الاستثنا المنقطع والبصريون يقولون لكن اتباع الظن والكوفيون يقولون سوى اتباع الظن **والجواب** عن الشعر
ان الانيس واحد من جنس المؤنث او الجمل وكذا حال اليعافير والعيس وعن الثالث انه لو صح الاستثنا المعنى لصح
استثنا كل شيء من كل شيء كما بينا **المسئلة الرابعة** اجمعوا على فساد الاستثنا المستغرق ثم منهم
من قال شرط المستثنى ان لا يكون اكثر مما بقي بل يجب ان لا يكون مساويا بل اقل وقال القاضي بل شرطه ان لا يكون
اكثر ولا مساويا بل اقل وهذا يدل على فساد القولين ان الفقها اجمعوا على ان من قال لفلان علي عشرة الا تسعة
لم يلزمه الا الواحد فلولا ان هذا الاستثنا صحيح لغة لما لزمه الا الواحد كذلك التدبير يدل على فساد القول الثاني
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وقال حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فلو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون اتباع ابليس اقل من المخلصين وان يكون كل واحد منهما اقل من الاخر
وذلك محال حجة القاضي ان المقتضي لفساد الاستثنا قائم ترك العمل به في الاقل فيبقى حجة في المساوي والاكثر
بيان المقتضي ان الاستثنا في المساوي والاكثر يقتضي الفساد لان الاستثنا بعد المستثنى منه انكار بعد الاقرار
والانكار بعد الاقرار غير مقبول لبيان الفارق ان الشيء القليل يكون في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه والكثير
يتذكر لحصوله الكثرة التفات القلب اليه فاذا اقر بالعشرة فربما كانت تلك العشرة ناقصة بشيء قليل
وان كانت تامة لكنه ادعى منها شيئا قليلا ثم انه نسي ذلك القدر لقلته فلما جرى اقراره بالعشرة الكاملة ثم انه
بعد الاقرار تذكر ذلك القدر فيجب ان يكون متمكنا من استداركه فلا جرم شرع الاستثنا الا في الاكثر
فلم يوجد هذا المعنى في استثنا المساوي والاكثر لما ذكرنا ان الكثرة مظنة التذكر واذا ظهر الفرق بقي المقتضي سليما
عن المعارض **والجواب** عنه ان الاستثنا مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعلى هذا الفرق
يسقط ما ذكرت **المسئلة الخامسة** الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات **لنا الاول** قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين **ولنا الثاني** ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وزعم ابو حنيفة
ان الاستثنا من النفي لا يكون اثباتا قال لان بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالاثبات واسطة وهو عدم الحكم فمقتضى
الاستثنا بقا المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات **لنا** لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لما كان قوله
لا اله الا الله موجبا ثبوت الالهية فضلا عن ان يكون معناه نفي الالهية عن غيره واثبات الالهية لله
كذلك لما تم الاسلام وحيث كان ذلك باطلا علمنا انه يفيد الاثبات **احتج** ابو حنيفة بقوله عليه السلام
لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولم يلزمه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلوة عند حضور
الوضو بل يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين **المسئلة السادسة** الاستثناات اذا تعددت فان كان
البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عايدا الى المستثنى منه كقولك لفلان علي عشرة الا اربعة وخمسة
والا فكذلك فالاستثنا الثاني ان كان اكثر من الاول او مساويا له عاد ايضا الى الاول كقولك لفلان علي
عشرة الا اربعة الا خمسة او الا اربعة وان كان اقل من الاول كقولك علي عشرة الا خمسة الا اربعة فالاستثنا الثاني

اما ان يكون عائدا الى الاستثناء فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او لا الى واحد منهما والاول
هو الحق والثاني باطل لان القريب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث ايضا باطل
لوجهين احدهما ان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والآخر اثباتا فالا
الثاني لو عاد اليهما معا لكان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن
الامرين السابقين عليه ما اثبته للآخر فينجبر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء
الثاني منهم فيصير الاستثناء الثاني لغوا وثانيهما ان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى
منه معا لزم ان يكون نفيا واثباتا معا وهو محال فان قلت النفي والاثبات انما يتنافيان لو رجعا
الى شيء واحد من وجه واحد فاما عند رجوعهما الى شيئين فلا يتنافيان قلت بتقدير انه قال على عشرة
الا اثنين الا واحدا فالاستثناء الثاني لما رجع الى المستثنى منه اخرج منه درهما آخر ولما رجع الى الاستثناء الاول اقتضى
ذلك اثبات ذلك الدرهم المستثنى منه وهو محال واما الرابع وهو ان لا يرجع الاستثناء الثاني لا الى
الاول ولا الى المستثنى منه فهو باطل بالاتفاق المسألة التابعة الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة المعطوفة بعضها على بعض
هل يرجع الى الكل ام لا مذهب الشافعي واصحابه عوده الى الكل ومذهب ابي حنيفة واصحابه اختصاصه بالجملة
الاخيرة ومذهب القاضي منا والمرتضى من الشيعة الى التوقف الا ان المرتضى يتوقف للاشتراك
والقاضي لم يقطع بذلك ايضا ومنهم من فصل القول فيه وذكر فيه وجوها والذي اختاره ابو الحسين وهو المحقق ان قال
ان الجملتين من الكلام اما ان يكونا من نوع واحد او يكونا من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون
احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون كذلك فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم و
متفقي الاسم مختلفي الحكم او مختلفي الاسم متفقي الحكم فالاول كقوله اضرب بني تميم واخلع على مضر الا الطوال
والظاهر هاهنا اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها
الى جملة اخرى مستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لم يكن قد تم غرضه
من الجملة الاولى واما الثاني فكقولك اضرب ربيعة واضرب مضر الا الطوال واما الثالث فكقولك اضرب
ربيعة واضرب مضر الا الطوال فالحكم هاهنا ايضا كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر
انه لم ينتقل عن احديهما الا وقد تم غرضه بالكلية منها واما اذا كان احدى الجملتين متعلقة بالاخرى
فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية
كقولك اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فالاستثناء في هذين القسمين راجع الى الجملتين لان الثانية لا تستقل
الا مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما واما اذا كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما ان يكون
القصة واحدة او مختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولك اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل
البلدة الفلانية فالاستثناء فيه يرجع الى ما يليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وان كانت
القصة واحدة فهو كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقصة واحدة وانواع الكلام مختلفة فان
الاول امر والثانية نهي والثالث خبر والاستثناء يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل واحد من تلك الجمل
بنفسها والانصاف ان هذا التقسيم حق لكنا اذا اردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشترا



ك بل بمعنى انا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا وهذا اختيار القاضي لنا احتج الشافعي عليه بوجوه
اولها ان الشرط متى تعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء والجامع ان كل واحد منه لا يستقل
بنفسه وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى في اية المحاربة الا من تاب يجري مجرى قوله او لكن ان لم
يتوبوا او يقرب منه وهذا الدليل قوي لانهم اجمعوا على ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى عقيب الجمل يرجع الى الكل فالاستثناء
بغير المشيئة يجب ان يكون كذلك وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوفة بعضها على بعض
كالجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان يقول رايت بكرا بن خالد وبكر ابن عمرو وبين ان يقول رايت البكرين
واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها فكذا ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة
وثالثها انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان ركيكا مستقبحا بتقدير ان يريد الاستثناء عقيب الجملة الاخيرة
ففي هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى الكل والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في هذه
الصورة كان كذلك في سائر الصور نفيا للاشتراك ورابعها لو قال القائل على خمسة وخمسة الا سبعة
كان الاستثناء راجعا الى الجملتين والاصل في الكلام هو الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة فكذا
في غيرها دفعا للاشتراك احتج ابو حنيفة بوجوه احدها ان الدليل يقتضي امتناع الاستثناء
العمل به في الجملة الواحدة فيبقى العمل بالباقي في سائر الجمل بيانه ان الاستثناء يقتضي ازالة العموم على ما عرف
وهو خلاف الاصل بيان الفارق ان الاستثناء لا استقلال له بالافادة لتعلق الحكم فلا بد من تعلقه بشيء لئلا
يصير لغوا وتعلقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية فلا حاجة الى تعلقه بسائر الجمل واذا ثبت
الثاني والفارق ثبت انه لا يجوز عوده الى الجملة الكثيرة واحتج قال بعضهم هاهنا سؤال وهو انه تعالى لم
بالجملة الاخيرة فنقول هذا التفريع قولنا والتابعية وجوه الاول اتفاق اهل اللغة انه اذا اجتمع عاملان على
المعمول فاعمال الاقرب اولى الثاني انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وضربته ان هذه الهاء ان يرجع
الى عمرو المضروب اولى من ان يرجع الى زيد الضارب للقرب الثالث انهم قالوا في قولنا ضرب سلمى
سعدى انه ليس في اعراب اللفظ ما يمنع من جعل احدهما بالفاعلية اولى من الآخر فاعتبروا الحال
فقالوا الذي يلي الفعل اولى بالفاعلية الرابع انهم قالوا في قولهم اعطي زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون
من عمرو وبكر مفعولا وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعتبار القرب والجواب عن الاول ان كل من خص
الاستثناء بالجملة الواحدة خصصه بالاخيرة فمن صرفه الى غيرها خرق الاجماع فهذا تمام الحجة وثانيها ان الا
المذكور عقيب الجمل لو رجع الى جميعها لجاز ان يخرج من كل جملة استثناء بعضها اذ لا يحصل ذلك الا بالاستثناء
الصحيح بعد الجمل واما الاجماع الصحيحان فلانه باطل لان الاضمار على خلاف الاصل فلو رجع اليها لكان مضمرا
فكان هو قد اضمر هاهنا وثانيها انه باطل لان العامل في نصب ما بعد الاستثناء هو ما قبله من فعل او تقدير فعل
فاذا رجع ذلك الاستثناء الى الكل كان العامل في نصب المستثنى اكثر من الواحد لكنه لا يجوز ان يعمل عاملان في معمول
واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه وهو حجة واما ثانيا فلانه يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان
وثالثها ان الاستثناء مختص بما يليه فكذا في سائر الصور دفعا للاشتراك في الوضع ورابعها

ان الجملة اذا كانت وحدها لا يعتبر الا انه لم يعرض منها لانه كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض
من الكلام فكذا الشروع في كلام آخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من ذلك الاول اذا ثبت
ذلك وجب رجوع الاستثناء الى كل الجمل المتقدمة نقض ذلك قولنا انه انما اشتغل عن الكلام الاول ثم عرض
منه **احتج** الشريف المرتضى على الاشتراك بامور **احدها** ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
اصدقائي الا واحدا جاز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة ولا استفهاما
الا دليل الاشتراك **وثانيها** انا وجدنا الاستثناء في القرآن والعربية تارة عائدا الى الكل وتارة الى الجملة الاخيرة فقط
فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك **وثالثها** ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني
قائما او في الدار او يوم الجمعة احتمل ما ذكر من الحال والظرفين ان يكون متعلقا بجميع الافعال وان يكون مختصا
بالاخير من مذهب اهل اللغة [illegible] فكذلك في الحال والظرفين [illegible]
في الاستثناء والجامع ان كل واحد منها فضلة تأتي بعد تمام الكلام فهذا مجموع ادلة القاطعين اما ادلة الثاني
**فالجواب عن الاول** انه يمنع الحكم في الاصل بتقدير التسليم فيطلب الجامع **قوله** انهما يشتركان
في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص **قلنا** لا يلزم من اشتراك شيئين في بعض الوجوه اشتراكهما في كل الاحكام
**قوله** ثانيا حكم الشرط والاستثناء واحد **قلنا** ان ادعيتم انه لا فرق بينهما اصلا كان قياس احدهما
على الآخر قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم الفرق فطالبناكم بالجامع [illegible] الاستثناء
بمشيئة الله تعالى **والجواب عن الثاني** انكم ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف بعضها
على بعض كان قياس احدهما على الآخر قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم الفرق فطالبناكم بالجامع **وعن الثالث**
انه يكون بغاية الاختصار بذكر الاستثناء عقيب الجمل التي يقتضي عوده الى الكل وذلك لا يقدح في الفصاحة
**وعن الرابع** انه [illegible] الاستثناء الى الجملتين لانه لا بد من اعتبار الكلام العاقل [illegible]
الى الجملتين وجب رجوعه اليها وهذه المعارضة [illegible] بالمواضع [illegible] والجواب عن الاول
من وجهين **احدها** انه ينتقض بالاستثناء بالمشيئة والتقييد بالشرط فان ذلك غير مستقل بنفسه مع انه يعود
الى الكل بالاجماع **فان قلت** الفرق هو ان الشرط وان تأخر صورة فهو متقدم معنى واذا كان متقدما
[illegible] بالاستثناء بالمشيئة فانه يقتضي صيرورة الكلام [illegible] بذلك
بالبعض دون البعض **قلت** لا نسلم ان الشرط يجب ان يكون متقدما على الكل بل يجوز ان يكون متقدما على
الاخيرة وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان التقدم يقتضي الرجوع الى الكل لعله يكون مختصا بما يليه واما الاستثناء
بالمشيئة فلا يجوز ان لا يقتضي كون الكلام [illegible] بالجملة الاخيرة والاصوب للحنفية ان [illegible]
الا [illegible] **وثانيها** لا نسلم ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل [illegible]
**قلنا** لا نسلم [illegible] ان العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا لان لفظ العموم مع لفظ الا
يصير كاللفظ الواحد الدال على الباقي بعد الاستثناء وعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء اخراجا وعن الدليل **وعن**
**الثالث** انا لا نسلم انه لا يجوز ان يجتمع على المعمول الواحد عاملان [illegible] نحو الكسائي
على انه يجوز [illegible] يجتمع على الاثر الواحد مؤثران [illegible] ان العوامل الاعرابية معرفات لا مؤثرات [illegible]

المعرض على الشيء الواحد غير ممتنع **وعن الخامس** ان الاستثناء من الاستثناء يعود اليه والى المستثنى منه لازم الفساد ان
الا المذكوران فيما تقدم وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجمل **وعن الرابع** انا نقول [illegible]
بقولكم انه لا ينتقل منها الى غيرها الا بعد فراغه عن جميع الاحكام الاولى فهذا ممنوع [illegible]
من احكامها ان ذلك الاستثناء الذي ذكره في آخر الجمل وان عنيتم شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه **واما**
الترجيح **فالجواب** عن الاول والثاني منها انه تقدم في باب العموم **وعن الثالث** انا لا نسلم التوقف في الحال
والظرفين بل نخصهما بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة او بالكل على قول الشافعي سلمنا التوقف لكن لا على سبيل
الاشتراك بل على سبيل انا لا ندري ان الحق ما هو عند اهل اللغة فان تمسك على الاشتراك بالاستعمال
والاستعمال كان ذلك منه عودا الى الطريقين الاولين سلمناه لكن قلتم لم يجب ان يكون الامر كذلك
في الاستثناء **قوله** الجامع هو كون كل واحد من هذه الثلاثة فضلة تأتي بعد تمام الكلام **قلنا** الاشتراك
في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه

## الباب الثاني في تخصيص الشرط

**المسألة الاولى** الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فلا يرد عليه العلة لانا نعني
المؤثر والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرطها لان العلة تتوقف عليهما في ذاتها ثم الشرط قد يكون
عقليا وهو معلوم وقد يكون شرعيا [illegible]
الشرعي وهو كالاحصان فانه شرط اقتضاء الزنا لوجوب الرجم **المسألة الثانية** صيغة الشرط
ان واذا ومما يتصل بها الاشتراك في كون كل واحد منهما صيغة الشرط بنفسه فان قولنا ان يدخل على المحتمل لا على
المتحقق واذا تدخل عليهما كقوله انت طالق اذا احمر البسر واذا دخلت الدار فالاول متحقق والثاني محتمل ولا تقول
انت حر ان احمر البسر الا اذا تيقن ذلك **المسألة الثالثة** في ان الشرط [illegible]
ومقتضى وجود الشرط على ثلاثة اقسام **احدها** الذي يستحيل ان يدخل في الوجود الا دفعة واحدة
بتمامه سواء كان ذلك لانه في نفسه واحد لا تركيب فيه او ان كان مركبا لكن يستحيل ان يدخل شيء من اجزائه
في الوجود كالكلام والحركة فان المتكلم بلفظه يكون حين ما وجد الحرف الاول منها لا يكون الثاني حاصلا
وحين حصل الثاني فات الاول **وثانيها** ما يصح ان يدخل في الوجود تارة بمجموعه وتارة متعاقب الاجزاء
ثم نقول على هذه التقديرات الثلاثة فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم
في الاقسام الثلاثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها فنقول **اما في القسم الاول** فالحكم
يحصل مقارنا لاول زمان وجود الشرط واما في القسم الثاني فانه يحصل عند حصول آخر جزء من اجزاء الشرط
لا قبله لان ذلك المجموع وجد في التحقق بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عليه بذلك
عند دخول آخر جزء منه في الوجود والحكم كان متعلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت
**واما القسم الثالث** فنقول وجوده حقيقة انما يتحقق عند دخول جميع اجزائه في الوجود دفعة واحدة
وفي القسم الثاني [illegible] على هذه الحقيقة للضرورة وهي مفقودة في هذا القسم فوجب اعتبار الحقيقة في انه
ان يحصل مجموع اجزائه دفعة واحدة ترتب الجزاء عليه والا فلا وهذا مقتضى البحث الاصولي اللهم اذا قام دليل
شرعي على العدول عنه **المسألة الرابعة** الشرطان اذا دخلا على جزاء واحد فاما ان يكون كل واحد [illegible] شرطين على الجمع

المشروط الا عند حصولهما معا وهو كقوله ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق ولو رتب عليهما جزائين
كان كل واحد من الشرطين معتبرا في كل واحد من الجزائين لا على التوزيع بل على سبيل الجمع وان كانا على سبيل البدل
كان كل واحد منهما وحده كافيا في الحكم كقولك ان دخلت الدار او كلمت زيدا المسألة الخامسة الشرط
الواحد اذا دخل على شرطين فاما ان يدخل عليهما على سبيل الجمع او على البدل فالاول كقولك ان زنيت جلدتك
ونفيتك ومقتضاه حصولهما معا والثاني كقولك ان زنيت جلدتك او نفيتك ومقتضاه احدهما مع
التعيين فيما للقائل المسألة السادسة اختلفوا في ان الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه اليها
بالكلية فاتفق الامامان ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله على رجوعه الى الكل وذهب بعض الادباء الى انه يختص
بالجملة التي تليه حتى انه ان كان متاخرا اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص بالجملة الاولى والمختار
التوقف كما في مسألة الاستثناء المسألة السابعة اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام وورد
ما مر في الاستثناء واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط ان يكون الخارج به اكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في الا
المسألة الثامنة لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتاخيره انما النزاع في الاولى فذهب الى ان يكون الاولى
هو التقديم خلافا للفراء رحمه الله لنا ان الشرط متقدم في الرتبة على الجزاء لانه شرط تاثير المؤثر فيه وشرط
تاثير المؤثر قبله لما يجب فالتقديم طبعا فيستحق التقديم وضعا الباب الثالث في تخصيص العام
بالغاية والصفة وفيه فصلان الفصل الاول في تقييد العام بالغاية وفيه ابحاث الاول
ان غاية الشيء نهايته وطرفه ومنقطعه الثاني الفاظها وهي حتى والى كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وايديكم
الى المرافق الثالث التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم فيما قبلها لانه لو
بقي فيما وراء الغاية منقطعا لم يكن الغاية غاية ولا يخلو ان يقال الغاية اما ان يكون منفصلة عن ذي
الغاية بمفصل معلوم كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او لا يكون كقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس اما القسم الاول فيجب ان يكون حكم ما بعد الغاية
بخلاف حكم ما قبله لان انفصال احدهما عن الاخر معلوم بالحس واما الثاني فلا يجب ان يكون حكم ما
بعده خلاف ما قبله لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك
اولى من بعض فوجب من هاهنا دخول ما بعده فيما قبله الرابع يجوز اجتماع الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن
حتى يطهرن وحتى يغتسلن فههنا الغاية في الحقيقة هي الاخيرة وعبر عن الاول لقربه منها واتصاله بها
الفصل الثاني في تقييد العام بالصفة والصفة اما ان يكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا
رقبة مؤمنة او لا كذلك فحينئذ اما ان يذكر عقيب شيئين وههنا اما ان يكون احدهما متعلقا بالاخرى
كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا الصفة يكون عائدة اليهما وان لا يكون كذلك كقولك اكرم العلماء
والفقهاء الزهاد فههنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان فيه مجال كما في الاستثناء والشرط القول
في تخصيص العام بالادلة المنفصلة فنقول تخصيص العموم اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالدلائل السمعية
ويجوز بجميعها تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص المقطوع بالمظنون وتخصيص المظنون بالمظنون
الفصل الاول في تخصيص العموم بالعقل وهذا قد يكون لضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانا نعلم



بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه وبنظر العقل كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانا نخصص الصبي والمجنون
بعدم الفهم في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والاشبه عندي انه لا خلاف في المعنى
بل في اللفظ اما انه لا خلاف في المعنى فلان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته
في بعض الصور فاما ان يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم النقيضين وهو محال او يرجح النقل على العقل
وهو محال لان العقل اصل النقل فالقدح في العقل قدح في اصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب
القدح فيهما معا واما انا نرجح حكم العقل على مقتضى العموم فهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل
واما البحث اللفظي فهو ان العقل هل يسمى مخصصا ام لا فنقول ان اردنا بالمخصص الامر الذي يؤثر في
اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة
بالمتكلم والعقل قد يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فالعقل يكون دليل المخصص لا نفس المخصص ولكن على
هذا التفسير وجب ان لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان المؤثر في ذلك التخصيص هو الارادة لا
الالفاظ فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من سقطت رجلاه
عنه فقد سقط عنه غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل الفصل الثاني في التخصيص بالحس وهو كقوله
واوتيت من كل شيء فانا نعلم بالحس انه لم يكن شيء من السماء والعرش والكرسي في يدها الفصل الثالث في تخصيص المقطوع
بالمقطوع المسألة الاولى تخصيص الكتاب بالكتاب جائز خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه وقع
دليل جوازه ان قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب لا يخلوا
اما ان يجمع بين حكم العام على عمومه والخاص وذلك محال واما ان يرجح احدهما على الاخر وحينئذ نقول
الاول ان كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وان كان بالنسخ فقد حصل الغرض ايضا لانه لما جاز
نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به ايضا احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض
الى الرسول صلى الله عليه وسلم البيان فلا يحصل البيان الا بقوله والجواب انه معارض بقوله تبيانا لكل
شيء ولان تلاوة النبي عليه السلام اية التخصيص بيان منه له المسألة الثانية في تخصيص السنة المتواترة
بالسنة المتواترة وانه جائز ايضا لان العام والخاص منها اذا اجتمعا فاما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل
بهما او يرجح العام على الخاص وهذه الثلاثة باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام المسألة الثالثة
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة جائز لما ذكرنا من الدليل الذي مر وايضا فقد وقع ذلك اما بالقول
فلانهم خصصوا عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام القاتل لا يرث
وبقوله لا يتوارث اهل ملتين واما بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة بانه رجم ماعزا وهو محصن وايضا تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن بعض فقهائنا
انه لا يجوز ودليله التقسيم الذي مر المسألة الرابعة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع وهو جائز
لانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد
كالامة في تنصيف الجلد ولما خص بالاجماع الكتاب والسنة المتواترة فهو جائز للاجماع ولان اجماعهم

على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ والاجماع على الخطأ لا يجوز **المسألة الخامسة** في ان تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلام جائز ام لا والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام
او لا يكون متناولا فان كان متناولا كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وفي حق غيره فنقول ان دل دليل
على ان حكم غيره كحكمه في كل الوقائع مطلقا او في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا في حق غيره لكن
المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره
واما ان كان اللفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام بل للامة فقط فان قام الدليل على ان حكم الامة مثل حكمه صار
ذلك العام مخصوصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا **احتج** من منع هذا التخصيص بان
المخصص للعام هو الدليل الذي دل على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وذلك اعم من العام الذي يدل
على بعض الاشياء فقط فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وانه غير جائز **والجواب** ان المخصص
ليس هو مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع ذلك الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي ندعي تخصيصه بالفعل
**المسألة السادسة** ومن فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول عليه السلام ولم ينكر عليه فعدم الانكار
من الرسول قاطع في تخصيص العام في حق ذلك الفاعل ثم في حق غيره ان ثبت ان حكمه في الواحد حكمه في الكل كان
ذلك التقرير تخصيصا في الكل والا فلا **الفصل الرابع** في تخصيص المقطوع بالمظنون **المسألة الاولى**
يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله ومالك وقال قوم لا يجوز مطلقا
وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل
منفصل صار مجازا فيجوز ذلك وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز واما القاضي ابو بكر فانه اختار
التوقف **لنا** ان العموم وخبر الواحد متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم
وانما قلنا انهما دليلان لان العموم دليل بالاتفاق واما خبر الواحد فلانه ايضا دليل لان العمل به يتضمن دفع
ضرر مظنون فكان العمل به واجبا فكان دليلا واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم لان تقديم العموم
عليه يقتضي الغاءه بالكلية واما تقديمه على العموم فلا يقتضي الغاء العموم بالكلية فكان ذلك اولى
كما في سائر المخصصات واما جمهور الاصحاب فقالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبيانه من
وجوه **احدها** انهم خصصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق انه قال عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث **وثانيها** خصصوا عموم قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة
والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام جعل للجدة السدس لان المتوفاة اذا خلفت زوجا وبنتين وجدة فللزوج
الربع ثلثة وللبنتين الثلثان ثمانية وللجدة السدس اثنان فعالت المسألة الى ثلثة عشر وثمانية من ثلثة عشر اقل من
الثلثين **وثالثها** انهم خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في المنع من بيع الدرهم بالدرهمين
**ورابعها** خصصوا قوله تعالى فاقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب
**وخامسها** خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع من نكاح المرأة على عمتها وخالتها
وبنت اخيها وبنت اختها ولقائل **ان يقول** هل اجمعت الصحابة على تخصيص هذه العمومات بهذه الاخبار
او ما اجمعت فان قلتم ما اجمعوا فقد سقط دليلكم وان قلتم اجمعوا فلا يجوز ان يقال المخصص لهذه العمومات

في حقه وهل يكون مخصصا للعموم



ذلك الاجماع من مستند **قلت** نعم ولكن لم قلتم ان ذلك المستند هو هذه الاخبار اذ ذاك اجماع حتى سنده
لا يستقيم بالاجماع عنه **سلمنا** ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه الاخبار كانت متواترة
عندهم ثم صارت آحادا عندنا **واحتج** المانعون بالاجماع والخبر والمعقول **اما** الاجماع فهو ان عمر رد خبر
فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري لعلها نسيت او كذبت واما الخبر فهو
ما روي انه عليه السلام قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه
والخبر الذي يخصص الكتاب على مخالفة الكتاب فوجب رده **واما المعقول** فمن وجهين الاول ان الكتاب مقطوع
به وخبر الواحد مظنون والمقطوع اولى من المظنون والثاني ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص تخصيص
في الاعيان ثم لو جاز التخصيص بخبر الواحد عند اصحابنا فنقول لو جاز التخصيص بخبر الواحد في الاعيان لجاز
ذلك لاجل ان تخصيص العام اولى من الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فكان يلزم جواز النسخ بخبر الواحد ولما
بطل ذلك علمنا ان ذلك ايضا غير جائز **والجواب** عن الاول انا لا ندعي تخصيص العموم بكل ما كان من اخبار
الآحاد حتى يكون خبر فاطمة واردا علينا وانما نجوزه بالخبر الذي لا يكون راويه متهما بالكذب والنسيان وهذا الشرط
ما كان حاصلا فيها لان عمر صرح في ردها بذلك فلم يكن قادحا في غرضنا بل هو بان يكون حجة **لنا** اولى
لان عمر بين ان روايتها انما صارت مردودة لكون الراوي غير مأمون من الكذب والنسيان ولو كان خبر الواحد
المقتضي لتخصيص الكتاب مردودا كيف ما كان لما كان لذلك التعليل وجه وعن الثاني ان ما ذكرتموه يقتضي
ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم انما يقتضي تخصيص الكتاب لا يكون على خلافه فقلنا
فهكذا ههنا ذلك بعينه وعن الثالث ان البراءة الاصلية يقينية ثم انا نتركها بخبر الواحد فبطل قولكم
ان المقطوع لا يترك بالمظنون ثم نقول لا نسلم حصول التفاوت وبيانه من وجهين **الاول** ان الكتاب
مقطوع في متنه مظنون في دلالته والخبر مظنون في متنه مقطوع في دلالته فلم قلتم انه حصل التفاوت بينهما على
هذا التقدير **الثاني** ان الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالخبر المظنون لم يكن وجوب العمل مظنونا
لان تقديره كأن الله تعالى قال مهما حصل في قلوبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا ان حكمي ذلك فاذا وجدنا ذلك
الظن واستدللنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم واذا كان كذلك فلم قلتم ان التفاوت حاصل على هذا التقدير
**وعن الرابع** ان الاصوليين اعتمدوا في الجواب عنه على حرف واحد وهو ان العقل لا يمنع في ذلك وانما فصل
بينهما الاجماع الصحابة على الفصل بينهما فقبلوا خبر الواحد في التخصيص وردوه في النسخ وهذا الجواب ضعيف
لانا بينا ان الذي عولوا عليه في انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا
ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب جوازه في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوا خبر الواحد
في التخصيص لوجب جوازه في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ فوجب ان يقال انهم ما قبلوه في التخصيص
ايضا عملا بهذا الدليل **والجواب** الصحيح انه لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما وهو ان التخصيص اهون من النسخ
ولا يلزم من تأثير شيء في الاضعف تأثيره في الاقوى **تنبيه** اما قول عيسى بن ابان والكرخي على حرف واحد
وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز والعام المخصوص بالدليل المنفصل مجاز عند الكرخي واذا صار مجازا
صارت دلالته مظنونة ومتنه مقطوعا وخبر الواحد متنه مظنون ودلالته مقطوعة فيحصل التعادل

فاما قوله ان ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قاطعا في مسمى دلالته فلا يجوز ان يترجح عليه
المظنون فهذا ممنوع لما تقدم والكلام عليه ما تقدم المسئلة الثانية يجوز تخصيص عموم
الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول الشافعي وابي حنيفة ومالك وابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
وابي هاشم اخيرا ومنهم من منع منه مطلقا وهو قول الجبائي وابي هاشم اولا ومنهم من فصل ثم ذكروا فيه
وجوها اربعة الاول ما قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا والثاني
قول الكرخي وهو انه ان خص بدليل منفصل جاز والا فلا والثالث قول كثير من فقهائنا
ومنهم ابن سريج انه يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه
احدها ان الجلي هو قياس المعنى والخفي هو قياس الشبه وثانيها ان الجلي مثل قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والحاقن
وثالثها قال ابو سعيد الاصطخري وهو ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه
والرابع قول الغزالي ان العام والقياس ان تفاوتا في افادة الظن رجح الاقوى وان تعادلا
توقفنا واما القاضي ابو بكر وامام الحرمين فقد ذهبا الى التوقف قال امام الحرمين والقول بالوقف
يشارك القول بالتخصيص من وجه ويباينه من وجه اما المشاركة فلان المطلوب من تخصيص العموم
بالقياس سقوط الاحتجاج بالعام فيما وقع فيه وكذلك فيه واما المباينة فهو ان القائل بالتخصيص يحكم
بمقتضى القياس في الواقعة والواقف لا يحكم به تنبيه نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة
قياس الخبر المتواتر الى عموم الخبر المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف جار
في الكل وكذا القول في قياس الخبر المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس واما قياس خبر الواحد
اذا عارضه عموم الكتاب او السنة المتواترة وجب ان يكون تجويزه ابعد لنا ان العموم والقياس
دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه اما ان العموم دليل فبالاتفاق واما ان القياس
دليل فلان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا وسيأتي تقرير هذا الكلام في
القياس واذا ثبت هذا فالتقرير ما تقدم في المسئلة الاولى احتج المانعون بامور احدها
ان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون
وثانيها ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم بالقياس لقدمنا الفرع على الاصل وانه غير جائز
وثالثها ان حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد ذلك الحكم في الكتاب والسنة
وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس ورابعها ان الامة مجمعة على ان من شرط القياس ان لا يرده النص ولو كان العموم
مخالفا له لكان مردودا وخامسها انه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدم تقريره
والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان القياس المخصص للنص يكون فرعا لنص آخر وحينئذ
يزول السؤال فان قلت لما كان القياس فرعا لنص آخر وكانت مقدمة لا بد منها في دلالته على الحكم
كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي لا بد منها في دلالة القياس فهي مختصة بجانب القياس
فقط فاذن اثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر والعموم على مقدمات اقل فكان

اثبات الحكم بالعموم اظهر من اثباته بالقياس والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف قلت قد يكون
دلالة بعض العمومات على مدلولها اقوى واقل مقدمات من دلالة عموم آخر على مدلوله وعند هذا يكون
يبطل ما ذكرتموه قال الغزالي رحمه الله وهو ان دلالة العموم المخصوص على مدلوله اذا افتقرت الى مقدمات
كثيرة ودلالة العموم الذي هو اصل القياس المقدمات قليلة بحيث يكون مثل المقدمات
مع المقدمات المعتبرة معادلة لمقدمات العموم المخصوص او اقل فيجوز وحينئذ لا يتوجه ما قالوه
وعن الثالث ان الحديث معارض اقتضى انه لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس فيقتضي
ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك وعن الرابع انه يقول لها الذي
تريد بقولك شرط القياس ان لا يدفعه القرآن ان عنيت ان شرطه ان يكون دافعا للشيء مع اقتضائه
نفيه عن الشارع وعن الخامس ما تقدم في المسئلة الاولى المسئلة السادسة اذا قلنا ان المفهوم حجة
فلا شك ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز تخصيص العام به مثاله اذا ورد عام
في ايجاب الزكوة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام
ولقائل ان يقول انما رجحنا الخاص على العام لان دلالة الخاص على ما تحته اقوى من دلالة العام
على ذلك الخاص والاقوى راجح وانما قلنا انه ان دلالة المفهوم على مدلوله اقوى من دلالة
العام على ذلك الخاص بل الظاهر انه اضعف واذا كان كذلك كان تخصيص العام بالمفهوم ترجيحا
للاضعف على الاقوى وانه لا يجوز القول في بناء العام على الخاص اذا روي عن الرسول صلعم
خبران خاص وعام وبينهما كالمتنافيين فاما ان يعلم تاريخهما او لا يعلم فان علم التاريخ فاما ان
يكون مقارنين كما لو قال في الخيل زكوة ويقول عليه السلام في الذكور من الخيل زكوة فالواجب ان يكون الخاص
مخصصا للعام ومنهم من قال بل ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص لنا وجوه الاول
ان الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح بيان الاول ان العام
يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص اما ذلك الخاص فلا يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص
فثبت انه اقوى الثاني ان السيد اذا قال لعبده اشتر كل ما في السوق من اللحم ثم قال عقيبه
لا تشتر لحم البقر فهم منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول الثالث ان اجراء العام على
الغالب الخاص واعمال الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان ذلك اولى فان قلت هذا معلوم لو
في الخيل زكوة على التطوع وقوله لا زكوة في الذكور من الخيل على نفي الوجوب معا وان كان مجازا
لكن التخصيص ايضا مجاز فلم كان مجازكم اولى من مجازنا قلت لا نفرض الكلام فيما اذا
اوجبت الزكوة في الخيل ثم قال لا اوجبها في الذكور من الخيل لان في الحمل على ... يقتضي
وجوبها في الاناث الذكور ... على التطوع لكنا فيما علمنا بالنطق ...
لا ... الا انه ليس كذلك لانا اذا اخرجنا الذكور ... لا يكون ...
شيا الدليل ... اخراجه اما اذا علمنا تاخر الخاص عن العام فان ورد الخاص قبل
وقت العمل بالعام كان ذلك بيانا للتخصيص ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز

لا تعين منه وان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد
تأخير البيان لا يجوز عن وقت الحاجة واما ان كان العام متأخرا عن الخاص فعند الشافعي وابي الحسين
البصري ان العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار وابن ابان ان العام المتأخر
ينسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الاول الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح
راجح الثاني ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء العام فكان
اولى احتج ابو حنيفة واصحابه بامور احدها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث
فالاحدث فلما كان العام متأخرا كان احدث فوجب الاخذ به وثانيها لفظان تعارضا وعلم
التاريخ بينهما فوجب تسليط الآخر على السابق كما لو كان الاخير خاصا والمعتبر انما هو تعارض اللفظين
الذي يجعله العقل فانا لهذا سلطنا المتقدم وثالثها ان اللفظ العام من تناوله لآحاد ما تحته
يجري مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لانه لو قال اقتلوا المشركين جرى مجرى
قوله اقتلوا زيدا المشرك اقتلوا عمرا اقتلوا خالدا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا زيدا لكان الثاني
ناسخا احتج ابن الفارض على التوقف ان هذين الخطابين كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص
من وجه آخر لانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين من حيث ان اليهود اخص من
المشركين واعم منه من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل في المتأخر فهو وان ورد بعد
المتقدم فالمتأخر يظهر ان الخاص المتقدم اعم من الازمان واخص في الاعيان والعام بخلاف المتأخر فكل
واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه آخر واذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع الى الترجيح
كما في خطابين … والجواب عن الاول ان قول الصحابي يحتمل ان يكون ضعيف الدلالة مخصصا له
الاحدث هو الخاص وعن الثاني ان الفرق ما ذكرنا من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه
ولو سلط الخاص المتأخر على العام المقدم لزم الغاء الخاص ولو سلط العام المتأخر على الخاص المتقدم
لا يلزم ذلك فظهر الفرق وعن الثالث انه اذا كان اللفظ عاما احتمل التخصيص وليس كذلك اذا كان خاصا
فلهذا لو كان قوله لا تقتلوا اليهود مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارن النص الخاص لم
لان الخاص لا يحتمل التخصيص واما الذي تمسك به ابن الفارض ضعيف لانه وان كان الخاص المتقدم يتناول
عموم الازمان دون العام المتأخر الا انه يعم جميع الازمان فيخرج له ما ادعاه من كون الخاص اعم من
من هذا الوجه اما لو ورد الخاص المتقدم مع ورود العام المتأخر فانه لا يستقيم كلامه لان الخاص
المتقدم لا شك انه خاص في الاعيان وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر لا يفيد التكرار واما العام
المتأخر فانا فرضناه نهيا كان اعم من المتقدم في الاعيان بالاتفاق وفي الازمان ايضا لان الامر لا يتناول
كل الازمان بل انما يتناول زمانا واحدا فهاهنا المتأخر اعم من المتقدم من كل الوجوه فيجب ما قاله اما اذا
لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي ان الخاص يبنى على العام وعند ابي حنيفة يتوقف فيهما الى ان يظهر
او الى ان يترجح احدهما على الآخر بمرجح … لان الخاص يحتمل ان يكون منسوخا ويحتمل ان يكون
ناسخا … وعند حصول … يجب التوقف واعتمد اصحابنا فيه على وجهين احدها

انه ليس للخاص مع العام الا ان يقارنه او يتقدمه او يتأخر عنه فقد خصص العام بالخاص عند اهل القرن
الثلاثة فعند الجهل بالتاريخ يكون الحكم كذلك وهذا ضعيف لان الخاص لو تأخر عن العام وخرج بعد حضور
وقت العمل بالعام كان نسخا لا تخصيصا ولو ورد قبله كان تخصيصا على مذهبنا فنقول ان كان العام والخاص مقطوعين
او مظنونين والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص … ان يكون ناسخا … مخصصا
وعلى التقديرين فالخاص مقدم في هذه الصورة اما اذا كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فبتقدير ان يكون
مخصصا وجب العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن بتقدير ان يكون ناسخا لم يجب العمل به لان
نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص جائز ان يكون مخصصا وجائز ان يكون ناسخا … واذا
كان كذلك لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقا الثاني ان العموم يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بالخاص
اولى وهو ضعيف لان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه فذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم يخص القياس
عليه عندنا وكذا القول اذا لم يعرف تقدمه وتأخره لا يجوز القياس عليه والمعتمد ان اهل الاعصار في
الاعصار يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ فان قلت انا نعلم تخصيصهم قوله تعالى
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله عليه السلام لا تحرم الرضعة والرضعتان وعنه ايضا انه لما سئل عن نكاح
النصرانية حرمه محتجا بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام ناسخا لقوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب مع خصوصه قلت … اجماع اهل هذه الاعصار ويحتمل ان يكون ابن عمر امتنع
من ذلك بدليل آخر تنبيه ان التحقيق … ان الواجب في مثل هذا العام والخاص انما التوقف
وطلب الترجيح … احدها اتفاق الامة على العمل باحدهما …
الترجيح … ابن عباس … اجماع الامة على … 
الامة باحد الخبرين … ابن عباس … على …
ان يكون الرواية … احدهما … ثانيها ان يتضمن احد الخبرين حكما
شرعيا والثاني ان يكون احد الخبرين مبينا للآخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار
بيان لآية السرقة قال ابو الحسين البصري وهذه الامور لها رجحان لان احد الخبرين لان الخبر الذي … مقدم
لما اتفقت الامة على استعماله … بعلم بالاجماع … ويكون الحكم شرعيا يقتضي كون الخبر الذي يتضمنه مطابقا للعقل وان الخبر المتضمن الحكم الشرعي … ضعيف
المسألة الثامنة في الظن انه من مخصصات العموم مع انه ليس كذلك المسند الاول الخطاب الذي
يرد جوابا عن سؤال سائل الا انه لا يكون مستقلا بنفسه او يكون وما لا فلا عن قسمين لان عدم استقلاله اما ان
لا يرجع اليه كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف قال فلا اذن وما
ان يكون الامر يرجع الى العادة كقوله … الا من بني … كل عبدي لا بد هذا الجواب مستقل بنفسه
فيه ان العرف … مستقلا … اهل اللغة … الذي يخرج عليه والقسم الثاني على ثلاثة انواع
لان الجواب اما ان يكون اخص او مساويا او اعم … ان يكون جاء بما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن
… المكلف … ويكون اعم … كقوله عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
والحل ميتته فاعرف هذه الاقسام فنقول اما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فانه يعتد مع سببه

يكون السبب موجودا في كلام المجيب مقدرا ولا لم يفد ولان المتكلم اتى بالسبب في كلامه فقال واجبك الا
عندك لكان اليمين مقصورا على الاكل عنده **واما الجواب** المستقل المساوي فقد استشكل ابن دقيق العيد حتى
معرفة ابن يثبت شرائط **احدها** ان يكون فيما خرج من الجواب يشبه اعلى الخبر منه **وثانيها** ان يكون
السائل من اهل الاجتهاد **وثالثها** ان لا يفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبعد تعيين الشرائط
لا يجوز **واما** اذا كان الجواب اعم من غير ما سأل عنه من غير ان يعري على عمومه اما اذا كان الجواب اعم فيما سأل عنه
فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب خلافا للمزني وابي ثور فانهما نقلا ان خصوص السبب يكون
مخصصا للعموم اللفظ قال امام الحرمين وهو الذي صح عن الشافعي لنا وجهان **الاول** ان المقتضي للعموم قائم
وهو اللفظ الموضوع للعموم والمعارض المعارض الموجود هو خصوص السبب لا يصلح معارضا لانه لا منافاة بين عموم اللفظ
العام على عمومه وان لا يخصص بسببه كان ذلك جائزا لما سلم عنه وجهان من ذكر **الثاني** ان الامة مجمعة
على ان اية اللعان والظهار والسرقة وغيرها انما نزلت في اقوام معينين مع ان الامة عمموا حكمها ولم يقل احد
ان ذلك التعميم خلاف الاصل **واحتج** المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه
او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي ان يخصص بخصوص السبب وان كان الثاني وجب
ان لا يتاخر ذلك البيان عن تلك الواقعة **والجواب** ما ذكرتم يقتضي ان يكون ذلك الحكم مختصا بذلك
السائل وفي ذلك الزمان والمكان والهيئة وايضا فلم يجوز ان يكون ذلك السؤال الخاص يقتضي ذلك البيان
العام لا بدل على امتناعه من دليل **تنبيه** هذا العام وان كان محتملا في موضع السؤال وفي غيره الا ان دلالته
على موضع السؤال اقوى منه على غير ذلك الموضع فلذا يصلح ان يكون من المرجحات **المسئلة الثانية** الحنفية
لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي لانه قال انه كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه صرح
اليه لعدم ترك الظاهر لاصل اتحاد امنا لعيسى بن ابان **ومثاله** خبر ابي هريرة ان الاناء ..
الكلب سبعا فانه يغسل ثلثا فانه يحتمل ان يخص ذلك بمذهب ابي هريرة ومنهم من فصل وقال ان وجد مخصصه
او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يجز الخبر بمذهبه والا خص بمذهبه **لنا** ان مخالفة الراوي يحتمل
ثلثة طرفين وواسطة اما الطرف الافراط فهو ان يقال الراوي علم بالضرورة ان النبي عليه السلم اراد بذلك العام
الخاص اما لخبر آخر وكلام يقتضي ذلك او لشيء من قراين الاحوال وهذا الاحتمال يعارضه انه لو كان كذلك
على الراوي ان يبين ذلك لان ازالة التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره واما الطرف التفريط فهو ان يقال انه ترك العموم
بمجرد الهوى وهو معارض بان الظاهر من عدالة الصحابة خلافه وهو وانما الواسطة فهو ان خالفه على انه ادى اليه
منه ما خبر مجتهدا وقياس وذلك الظن يحتمل ان يكون خطاء ويحتمل ان يكون صوابا فاذا تعارضت الاحتمالات
في مخالفة الراوي وجب تساقطهما والرجوع الى العموم **احتج المخالف** بان مخالفة الراوي ان كانت لا عن
طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته يقدح في نقل الخبر وان كانت عن طريق فذلك الطريق اما
او قاطع ولو كان لدليل محتمل لذكره ازالة للتهمة عن نفسه ولما لم يذكره علمنا بطلانه فتعين القاطع **والجواب**
ان الظاهر لذلك الدليل المحتمل انما يجب عليه مع من يناظره واما لم يتفق له تلك المناظرة ... الله ذكره ولكن
لعله لم ينقل وان لم نقل ولكن لم يشتهر **المسئلة الثالثة** الحنفية لا يجوز تخصيص العموم العام بكـ

خلافا لا بي ثور **ومثاله** قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر قال انه عليه السلم مر على شاة ميمونة وقال
شاة ميمونة وماعممه الطهور بما **لنا** ان التخصيص للعام لا بد ان يكون بينه وبين العام منافاة ولا منافاة
بين كل الشيء وبعضه لان الكل محتاج الى البعض والمحتاج اليه لا ينافي المحتاج **احتج المخالف** بان تخصيص الشيء
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام
**والجواب** انا لا نقول بدليل الخطاب سلمنا لكن الدليل بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم
على انه مقدم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في التخصيص بالعادات اما ان سلم ان العادة كانت حاصلة
في زمان الرسول عليه السلم مع انه عليه السلم ما كان يمنعهم عنها او يعلم بها اما كانت حاصلة الا انه لم يعلم واحد
من هذين الامرين فان كان الاول صح التخصيص بها لكن التخصيص في الحقيقة هو تقرير الرسول عليه السلم
عليها وان كان الثاني لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس لا يكون حجة على الشرع بل لو اجمعوا عليه لصح
حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين الاولين ومع احتمال كونه غير مخصص
لا يجوز القطع بذلك **المسئلة الخامسة** كونه مخاطبا لم يقتض كونه مخصوصا عن خطابه العام اما في الخبر
كقوله تع وهو بكل شيء عليم لان اللفظ عام ولا مانع من الدخول واما في الامر الذي جعل جزاء كقوله
من دخل داري فاكرمه فيشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة **المسئلة السادسة** الخطاب المتناول
لما يندرج فيه النبي عليه السلم والامة كقوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا عام في حقه وحق الناس وخص
ذلك بالامة قال لان منصب الرسول يقتضي افراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولا مانع من دخوله
فيه وقال الصيرفي لا الخطاب لم يصدر بامر الرسول عليه السلم بتبليغه فقد تناوله كقوله يا ايها الناس
**المسئلة السابعة** الخطاب المتناول لما يدخل فيه الحر والعبد والمسلم والكافر ان الصيغة من اللفظ
عام وقيام المانع الذي يوجب التخصيص خلاف الاصل فهذا العقد يوجب دخول العبد فيه في العبادة
من شغل المالكية لا يقتضي خروج العبد لان العبد ليس له صلاحية المالكية فاما فيما عداها هو داخل
**فان قلت** المانع من ذلك هو ما ثبت من وجوب خدمة سيده في كل وقت يستحق منه فيه
فيه من العبادات في بعض الاوقات قال قلنا غالبا فيه مخصوص بسبب لو وقع من العبادات تخصوله
تخصيص الدليل الدال على وجوب خدمة السيد باولى على وجوب العبادة باد اول على وجوب خدمة السيد
**قلت** ما دل على وجوب خدمة السيد في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل
يتناولها لفظ مخصوص كاية الصلوة واية الصيام والخاص يقدم على العام وثانيا ان كونه كافرا لا يخرج
عن العموم وقد ثبت في باب ان الكفار مخاطبون بالشرايع **المسئلة الثامنة** الحنفية لا يجوز تخصيص
الكلام قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم لا يوجب تخصيص العام ومنع بعض فقهاء اصحاب الشافعي التمسك بقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة فابطلوا التعلق به في ثبوت الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز
الذهب وليس القصد بها العموم **والجواب** ان قصد الذم لا يمنع دلالة اللفظ عليه والعطف دل على العموم
فوجب اثباته وليس لا تنافي بين الذم وبين العموم **المسئلة التاسعة** عطف الخاص على

وخصوص السبب فان كان ... لو هي ... عليهم
ان يجعلوا .. اللفظ ...

ولكن ورد مطلقا قال الرسول لخاطب بكنى
فلو كان مقصدا با مر الرسول بتبليغهم

٢ لا يخرج عنه العبد والكافر

لا يقتضي تخصيص العام **مثاله** ان اصحابنا لما اجمعوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي قالوا قوله عليه السلام
لا يقتل مؤمن بكافر **قالت** الحنفية عليه السلام عطف عليه ولا ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد
في عهده بكافر ثم ان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل
المسلم به ايضا هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه والكلام عليه يقع في مقامين الاول لا نسلم
ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام واذا كان كذلك لم يجز لنا اضمار الزيادة وانما قلنا انه كلام لانه
لو قال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم متوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج منه فانه لا يجوز قتله
فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي مختص بكونه في العهد واذا ثبت ان هذا القدر كلام تام لم يجز اضمار تلك الزيادة
لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة **سلمنا** ان قوله ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد
في عهده بكافر لكن لا نسلم ان هذا الكافر لما كان هو الحربي وجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل مؤمن بكافر
هو الحربي بيانه ان مقتضى العطف الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه واذا كان كذلك لم يجب ما قالوه

**المسألة العاشرة** اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه استثناء او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يتأتى
الا في بعض ما تناوله العموم هل يجب ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط ام لا **مثال** الاستثناء
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو عن النصف [illegible] من النساء ومعلوم
ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يجب ان يقال الصغيرة والمجنونة غير
مرادة من لفظ النساء في اول الكلام **مثال** التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
[illegible] ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك
لا يتأتى في البائنة **مثال** التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن
احق بردهن في ذلك وهذا ايضا لا يتأتى في البائنة اذا عرفت ذلك فنقول ذهب القاضي عبد الجبار الى انه لا يجب
تخصيص ذلك العموم بذلك الاستثناء ومنهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف وهو المختار والدليل عليه ان ظاهر
العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها
الى المذكور المتقدم [illegible] من المطلقات لا بعضهن [illegible] انه لا انسان اذا قال من دخل الدار من عبيدي
ضربته الا ان يتوبوا [illegible] فذلك الرجوع الى العبيد [illegible] الا ان يتوب بعض [illegible]
بين ذلك فليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف **المسألة الاولى**
المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الآخر او لا يكون [illegible] الاول كقول الشارع آتوا الزكاة
واعتقوا رقبة مؤمنة ولا نزاع في انه لا يحمل المطلق ها هنا على المقيد لانه لا تعلق بينهما اصلا واما الثاني فاما ان يكون
السبب واحدا او يكون هناك سببان متماثلان او مختلفان وعلى كل واحد من هذه الثلاثة فاما ان يكون الخطاب
الوارد فيه امرا او نهيا فهذه اقسام ستة فلنتكلم فيها اما اذا كان السبب واحدا فيجب حمل المطلق على المقيد
لان المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين [illegible] فكان العمل
به اولى من الاتيان بالمطلق [illegible] لا الآخر **فان قيل** لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد بيانه ان الاطلاق

والتقييد صفتان والصفتان لا يجتمعان **سلمنا** ذلك لكن المطلق لم يفد عدم التقييد حكم وهو تمكن المكلف
من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والمقيد ينافي هذه المكنة فليس تقييد المطلق اولى من حمل المقيد
على الندب وعليكم الترجيح **والجواب** ان المطلق جزء من المقيد فلا نسلم ان المراد من المطلق نفس الحقيقة
والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد ولا شك ان الحقيقة احد الاجزاء الحقيقية المقيدة **قوله** الاطلاق
والتقييد صفتان **قلنا** ان عنيت بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف جميع
القيود السلبية والايجابية فلا نسلم ان ذلك ينافي التقييد على ما بيناه وان عنيت بالاطلاق كون اللفظ
دالا على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فهو كالتقييد بالاطلاق فذلك باطل لان الفرق بين الحقيقة بلا شرط وبين الحقيقة
بشرط العدم معلوم [illegible] وايضا فشرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان هذا الخلو قيد
**قوله** المطلق ليس فيه عدم التقييد حكم وهو التمكن من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة
**قلنا** هذا الحكم غير مدلول عليه لفظا والتقييد مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما في جانب النهي
فهو ان يقول لا تعتق رقبة كافرة ولا تعتق رقبة [illegible] **المسألة الثانية** اختلفوا في حكمي المتماثلين اذا كان
احدهما مقيدا والآخر مطلقا وسببهما مختلف **مثاله** تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة الظهار
وفيه مذاهب ثلاثة اثنان طرفان والثالث هو الوسط اما الطرفان **احدهما** قول من يقول من اصحابنا ان تقييد احدهما
يقتضي تقييد الآخر لفظا **وثانيهما** قول الحنفية انه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق ما البتة **وثالثها**
القول المعتدل وهو مذهب المحققين منا انه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا ندعي وجوب هذا
القياس بل نقول انه ان حصل القياس ثبت التقييد والا فلا واعلم ان صحة هذا القول انما يثبت اذا افسدنا القسمين
الاولين اما الاول فضعيف جدا لان الشرع لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في كفارة الظهار
كيف كانت لم يكن اول الكلام مناقضا للآخر فعلمنا ان تقييد احدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظا **احتجوا**
بان القرآن كالكلمة الواحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور حملنا
المطلق على المقيد فكذا ها هنا **والجواب عن الاول** ان قولهم ان القرآن كالكلمة الواحدة في انه لا يتناقض لا في كل
الامور والا وجب ان يتقيد كل عام مطلق بكل خاص ومقيد **وعن الثاني** انا انما قيدناه بالاجماع واما القول الثاني
فضعيف لان دليل القياس وهو ان العمل بمقتضى المظنون عام في كل الصور **شبهة** المخالف ان
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **والجواب**
هذا لازم عليكم في مذهبكم لانكم اشترطتم سلامة الرقبة عن كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا فكذا اشتراط
نفي تلك العيوب يكون نسخا وايضا فقوله اعتق رقبة لا يدل الا على المعنى العام واذا جاز تخصيص الحكم
بالقياس فلا يجوز [illegible] على **تنبيه** اذا اطلق الحكم في موضع وقيد في موضعين بقيدين
متضادين فكيف يكون حكمه **مثاله** قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصوم
التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وصوم كفارة الظهار
الوارد مقيدا بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين اختلفوا فيه على حسب ما مر في المسألة الثالثة فمن [illegible]

والمطلق يتقيد بالمقيد لما ثبت ان العمل بهما اصل لما ثبت لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر ويحمل
المطلق على المقيد بيانا وحمله هاهنا على ما كان القياس عليه اولى **الركن الرابع في المجمل والمبين** وفيه مقدمة
وثلثة ابواب **اما المقدمة** ففي تفسير الالفاظ المستعملة في هذا الباب وهي سبعة **الاول** البيان
وهو في اصل اللغة اسم مصدر مشتق من التبيين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واذن
تاذينا فالتبيين هو فعل المبين ولهذا قيل البيان عبارة عن الدلالة ولهذا قال ابن خلاد من كان بيانا
اذ ذكر الدلالة عليه ويدخل فيه الدليل العقلي وفي اصطلاح الفقهاء هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه
في الدلالة على المراد **الثاني** المبين وله معنيان احدهما ما يحتاج اليه البيان **الثالث** المفسر وهو ما
احدهما ما يحتاج الى التفسير وقد ورد عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدا المستغني عن التفسير
**الرابع** النص وهو كل كلام ظهر افاده لمعناه ولا يتناول اكثر منه واخرون يقولون انه كلام من عرف بحوره
ان اداله المعقول ولا افعال لا يسمى نصا **الخامس** المجمل وهو انه الجامع البيان لا يسمى نصا لان النص من حقه
ما يحدون به ما يتعين بعد لان البيان قد يكون عن القول والنص لا يكون الا قولا واخرون يقولون المجمل هو
المجمل **فان قلت** اليس يقال نعرفه على وجوب الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة مجملا **قلت** الناس
انما الاولى افادة الوجوب وهو نص والتعريف بمجمل واخرون يقولون لا يتناول الكثير لان الرجل اذا قال الفقير اشترى
لي اهل معانيه نص على شيء بعينه لانه لا يتناول التعيين ويقال انه نص على شيء بعينه الا انه بعد
سواه **الخامس** الظاهر وهو ما لا يتعين اباده لمعناه او يعني سوا افاده وحده او افاده مع غيره بعد
القسمة الاخيرة قاز عن النص لان الظاهر ظاهر وكذا لا يتعين ان في باب اللغات ان النص هو اللفظ الذي لا يكون
استعماله في غيره معناه والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا لا **السادس** المجاز وعرض الفقهاء افاده شيا وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولنا اضرب
لان هذا اللفظ افاد ضرب رجل وهو ليس بمتعين في نفسه لان كل واحد منهما يحتمل كذلك القرء لا يفيد الطهر
واما الحيض وهو اللفظ لا يعينه وقوله اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ
**السابع** المؤول والمتاول هو اللفظ المحتمل يحمله دليل على احد ما يحتمله على الظن من المعنى الفقيه لطلب الكلام
وما في الحكم والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب اللغات **القسم الاول في المجمل المسئلة الاولى** في اقسام المجمل
اما ان يكون اصلا ووسطا لا اصلا ولا وسطا اما ان يكون لفظا او فعلا اما اللفظ فاما ان يحكم عليه بالاجمال
مستقلا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه اما القسم الاول فهو ان يكون اللفظ محتملا لمعان
كثيرة لكون حمله على بعضها اولى من الباقي ثم تناول اللفظ لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بينها او لا
كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده او لا بحسب معنى واحد مشترك كلفظ القرء **واما القسم الثاني** وهو ان
يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بمخصص مجمل او استثناء مجهول او تخصيص بمنفصل
**مثال** الصفة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فانه تعالى ما احل ذلك الا مقيدا بوصف الاحصان
ولم يبين مراده بالاحصان ما لم نعرف ذلك لم يتبين **مثال** الاستثناء قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم **مثال** الدليل المنفصل المجهول اذا قال الرسول عليه السلم في خطابه اقتلوا المشركين ثم ورد ان بعضهم

لا تقتلوا **واما القسم الثالث** وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في غير موضوعه وكان في بعض موضوعه
فيجوز ان يكون من هذا الاسماء الشرعية وما لا فرق بينهما **مثال الاول** كما اذا امرنا الشرع بالصلوة فانه يجب حمل الصلوة على الافعال
منه الاسماء الشرعية الا الافعال التي يحتاج في بيانها الى البيان **والثاني** الاسماء التي دل الدليل على انه لا يجوز حملها على حقايقها
وليس بعض مجازاتها اولى من بعض بحسب العقل فلا بد من البيان اما الفعل فان مجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه
الا انه قد يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغني عن البيان وقد لا يقترن به فلا
يكون مجملا **مثال الاول** اذا رانا الرسول عليه السلم جالسا عقيب الاتيان بالسجود علمنا ان ذلك من افعال الصلوة
**مثال** الثاني ان يقوم من الركعة الثانية فلا يجلس وقد يقوم فيجوز ان يكون ذلك سهوا ويجوز ان يكون على وجه
والذي هو الجلسة واما المستنبط من الاصل فهو القياس ولا يتصور فيه الاجمال **المسئلة الثانية** يجوز
ورود المجمل في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلم والدليل عليه وقوعه في ايات الصلوة **احتج**
المخالف بان الكلام اما ان يكون مقترنا بالمجمل او بيانه او لا يكون فان كان مقترنا به فذلك تطويل من غير فائدة الا
التنصيص عليه ابتداء وهو خارج عن الفصاحة من ذكر اللفظ المجمل ثم بيان ذلك المجمل بلفظ اخر ايضا
فيحتمل ان يحصل الايتان الى قلب المجمل بقول رسوله الا بذلك البيان فيكون سببا للحيرة وهو غير جائز
والثاني ان الحمل لا فائدة له الا الابهام مع ان اللفظ لا يدل عليه وليس معه ما يدل عليه كان ذلك تكليفا
بالايطاق وانه غير جائز **والجواب** انه يقول هذا الكلام مبني على ان يحسن ذلك الله عندنا يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد وعند المعتزلة فلا يبعد ان يكون في ذكر اللفظ المجمل ثم مدة تاخير في البيان
بالبيان مصلحة لا يطلع عليها ومع هذا الاحتمال لا يبقى القطع **المؤلف في امور الظن** انفاس
وليس كذلك **المسئلة الاولى** ذهب الكرخي الى ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا انه يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب
من تلك الذوات فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم
لان هذه الافعال المطلوبة من هذه الاعيان والحاصل انا نسلم كونه مجازا في اللغة لكنه حقيقة
في العرف **لنا وجوه** الاول انه يسبق الفهم من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه
المراة حرام تحريم وطئها ومبادرة الفهم دليل الحقيقة **وثانيها** ما روي انه عليه السلم قال لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فلولا ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف
فيها لما توجه الذم عليهم في البيع **وثالثها** ان المفهوم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف
فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية قدرته على التصرف فيها بالبيع والوطي والاستخدام
فاذا جاز ان يختلف فائدة الملك جاز مثله في التحريم والتحليل **واحتج الكرخي** بان
هذه الاعيان غير مقدورة لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذن لا يمكن اجراء اللفظ
على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس
بعضها اولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز او يتوقف
في الكل وهو المطلوب وايضا فالاية لو دلت على التحريم فعل معين لوجب ان يتعين ذلك الفعل في

الوضع وليس كذلك لان المراد بقوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع وبقوله حرمت عليكم الميتة
حرمة الاكل **والجواب** انه لا نزاع في انه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام
اولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب منه **المسألة الثانية**
ذهب بعض الحنفية الى ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا احتمل الامرين
وقال آخرون لو خلينا واللفظ لمسحنا كل الراس لان الباء للالصاق وقال ابن جني لا فرق في اللغة بين
ان يقول مسحت الراس وبين ان يقول مسحت بالراس والراس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحه بتمامه وقال
بعض الشافعية الباء للتبعيض فهو بمنزلة مسح بعض الراس وقال آخرون لا اجمال فيه لان لفظ المسح يستعمل
في مسح الكل بالاتفاق وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي براس اليتيم وان كان انما مسح ببعض
الراس والاصل عدم الاشتراك فوجب جعله في القدر المشترك بين مسح الكل وبين مسح البعض وهو [illegible]
جزء من اليد بجزء من الراس فثبت ان اللفظ ما دل الا على هذا القدر [illegible]
ويكفي في العمل به مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي **المسألة الثالثة** اختلفوا في حرف النفي اذا دخل
على الفعل كقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي [illegible] فقال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان ذات
الصلوة والعمل موجود فلا يمكن صرف النفي اليها فوجب صرفه الى حكم آخر وليس البعض اولى من البعض فيكون
مجملا [illegible] اضمار من غير ضرورة [illegible] الشافعي [illegible] على نفي الصحة [illegible] الكمال
الصحة فيلزم الشافعي [illegible] من الاحكام [illegible] عن الناس [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] شرعي [illegible] حقيقي فان كان الاول فلا اجمال لان الصلوة اسم شرعي [illegible]
[illegible] ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص **فان قلت** يقال هذه الصلوة فاسدة
فتطلق [illegible] المسمى مع الفساد وقال عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك **قلت** التوفيق بين الدليلين
[illegible] ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي [illegible] هذا الباب [illegible] لا نكاح الا بولي [illegible]
لمن لم يبيت الصيام [illegible] وان كان المسمى حقيقيا فاما ان يكون له حكم واحد او اكثر [illegible]
لا شهادة لمجلود [illegible] لانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت [illegible] النفي الى
الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى احكامها [illegible] وهو الجواز لان الشهادة اذا
كانت [illegible] لم يكن [illegible] وكقوله [illegible]
على نفسه فاذن لا حكم له الا الجواز [illegible] الحكم [illegible] صرفها النفي اليه [illegible]
له حكمان [illegible] والجواز [illegible] صرفه [illegible] الثاني [illegible] **ولقائل**
ان يقول صرفه الى الجواز اولى [illegible] الفضيلة **وتحريرها** ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات [illegible]
الذات دال على نفي جميع الصفات [illegible] الصفة [illegible] الذات فاذن [illegible] على نفي الذات
ونفي الصحة ونفي الكمال [illegible] الذات وجب ان يكون معمولا به في الباقي **فان قلت** اللفظ
لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة [illegible] بالالتزام [illegible] الذات [illegible] الصفة
ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة [illegible] ودلالة المطابقة التي هي الاصل

حقيقة

معناه في نفي الكمال

يقوي دلالة الالتزام التي هي الفرع فقد يجا هذا اللفظ نفي الفضيلة فقط لا اصل في الكلام الحقيقة
**والجواب عن الاول** انه لا نزاع في ان [illegible] لا دلالة لهذا اللفظ على نفي الصحة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد
استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الامور الصورية
وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي **وعن الثاني** انا بينا ان اللفظ عام بالنسبة الى نفي الذات
ونفي الصفات ثم تارة تخص بالنسبة الى الذات فقط وحينئذ يبقى في بقية الاحكام وتارة تخص بالنسبة
الى الذات والصحة فيبقى معمولا به في الباقي وهو نفي الفضيلة **وثانيها** وهو ان المشابهة بين المعدوم
[illegible] لا يصح [illegible] فصل في المشابهة احد اسباب المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى **وثالثها**
ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة
والحاق اسم العدم بالخلل اولى من الحاقه بغير الخلل **سلمنا** انه لا يجوز حمل هذا النفي على هذه الاحكام
لا يجوز حمله على نفي الذات فلم قلت انه مجمل بيانه ان قولنا هذا الشيء لفلان معناه يعود نفعه اليه
وقوله لا عمل الا بنية معناه لا يعود نفعه اليه وهذا يقتضي نفي الصحة لانه لو صح ذلك العمل لعاد نفعه
اليه واللفظ دال على نفيه **المسألة الرابعة** قال بعضهم اية السرقة مجملة في اليد وفي القطع اما اليد فلانه
يطلق اسم اليد على هذا العضو من اصل المنكب وعليه من الزند وعليه من الكوع وعليه من اصل الانامل واما
القطع فلانه يراد به الشق فقط كما يقال فلان قلمه قطع يده وقد يراد به الابانة **والجواب عن الاول** ان
اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب فاما تناول الكف وحده لانه لا يقال قطعت يد فلان بالكلية
اذا قطعت من الكف **وعن الثاني** ان القطع في اللغة الابانة فاذا اضيف الى الشيء افاد ابانة ذلك
الشيء والشق اذا حصل في الجلد فقد حصلت الابانة في تلك الاجزاء [illegible] فاسم اليد عليه على سبيل اطلاق
اسم الكل على الجزء فيكون المجاز حاصلا في لفظ اليد لا في لفظ القطع **المسألة الخامسة** قيل في قوله عليه السلم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان انه مجمل لان نفس الخطاء غير مرفوع فلا بد من صرفه الى الحكم فيلزم الاجمال [illegible]
تقريره ولا نزاع انه ليس بمجمل لان المولى اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان ذلك في العرف [illegible]
نفي المواخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول [illegible] مثل هذا القول فوجب ان ينصرف الى ما يتوقع من جهته
لانه مرسل به وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطا **القسم الثاني**
**في المبين المسألة الاولى** في اقسام المبين الخطاب الذي يكون بنفسه في افادة معناه اما ان يكون
لامر يرجع الى الوضع اللغة او لا يكون كذلك والاول كقوله ان الله بكل شيء عليم واما الثاني فاما ان يكون
بيانه على سبيل التعليل او لا على سبيل التعليل اما التعليل فضربان احدهما ان يكون حكم المسكوت عنه
منبها بالمنطوق كما في قوله ولا تقل لهما اف **وثانيهما** كما في قوله انها من الطوافين عليكم اما الذي
لا يكون تعليلا فضربان **احدهما** ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به **وثانيهما** ان يظهر في العقل تعذر
اجراء الخطاب على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب عليه اولى من حمله على غيره كما في قوله واسأل
القرية فهذه اقسام المبين **المسألة الثانية** في اقسام البيانات اعلم ان بيان المجمل اما ان يقع
بالقول والفعل او بالترك اما القول فظاهر واما بالفعل فانما يكون دالا على البيان بشرط حصول

بالمواضعة او شيئا يتبعه المواضعة او شيئا تابعا للمواضعة فالاول هو الكتابة وعقد الاصابع
واما الكتابة فقد يقع بها البيان من الله تعالى بما كتب في اللوح المحفوظ ومن الرسول بما كتب الى عماله
واما عقد الاصابع فقد بين به الرسول عليه السلام اذ قال الشهر هكذا وهكذا وحبس في الثالثة اصبعه
وهذا البيان يستحيل على الله تعالى لاستحالة الجوارح عليه واما القسم الثاني وهو الذي يتبعه المواضعة فهو
الاشارة لان المواضعة مستقرة [illegible] ولولا ذلك لافتقرت الاشارة الى اشارة اخرى ولزم التسلسل وهو محال وقد بين الرسول عليه
السلام بالاشارة وذلك حين [illegible] الحرير [illegible] وقال هذان حرامان على ذكور امتي واما القسم الثالث وهو الذي
يكون تابعا للمواضعة فهو كما اذا قال الرسول عليه السلام هذا الفعل بيان لهذه الآية او يقول صلوا كما رأيتموني
اصلي واعلم انه لا يعلم كون الفعل بيانا للمجمل الا بامور ثلاثة **احدها** ان يعلم بالضرورة ذلك من قصده
**وثانيها** ان يعلم بالدليل اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول قولا يقوم مقام ذلك
**وثالثها** بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون
بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان المجمل والا فقد اخر البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز
واما الترك فاعلم ان الفعل [illegible] الصفة [illegible] على وجوبه [illegible] وذلك على اربعة
اقسام **احدها** ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ولم يتشهد فيعلم ان هذا التشهد ليس
بشرط في صحة الصلاة [illegible] شرط الصحة ويدل على انه ليس بواجب لانه عليه السلام لا يجوز ان
يترك الواجب **وثانيها** ان يسكت عن بيان حكم الحادثة فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي **وثالثها**
ان يكون ظاهر الخطاب متناولا له ولامته على سواء فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص من الخطاب [illegible]
لزم امته **ورابعها** ان يتركه بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه فان كان حكم الامة مثله نسخ عنهم
ايضا والا كان حكمهم بخلاف حكمه **المسألة الثالثة** الحق ان الفعل قد يكون بيانا خلافا لقوم **لنا**
ان الخصم [illegible] انا نعقل انه لا يمتنع وقوع البيان بالفعل [illegible] عقلا [illegible] في الجملة
ولا دليل [illegible] احدهما ان الفعل [illegible] وقوع التبيين [illegible] ان يقال [illegible]
وعدا ان يقول الرسول هذا الفعل بيان لهذا الحكم والاول باطل لان فعل الرسول عليه السلام الصلاة والحج [illegible]
[illegible] المعاينة [illegible] الرسول عليه السلام الحج [illegible] خذوا عني مناسككم وقال
صلوا كما رأيتموني اصلي [illegible] اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم [illegible] واما الثاني [illegible]
بالفعل [illegible] الدليل على ان ذلك الفعل بيان لذلك المجمل [illegible] لا خلاف فيه لا ان المبين هو الفعل
لانه هو المتضمن لصفة الفعل [illegible] القول [illegible] الفعل [illegible] بيانا على المجمل **واما القسم الثاني** وهو
غير جائز [illegible]
لكن لا يمتنع [illegible] ان بيان المجمل [illegible] **شبهة المخالف** ان الفعل [illegible]
فيلزم تأخير البيان **والجواب** ان القول [illegible] يكون [illegible] وصف افعال الصلاة [illegible]
الطويل [illegible] بيان [illegible] **المسألة الرابعة** في ان القول هل يتقدم على الفعل [illegible]
القول والفعل اذا وردا فاما ان يكونا متطابقين او متنافيين فان كانا متطابقين وعلم تقدم احدهما على

وهو غير متفرق [illegible]

فالاول بيان والثاني تأكيد لان الاول لما حصل التعريف به فلا حاجة الى الثاني فان لم يعلم تقدم احدهما
على الآخر حكم على الجملة بان الاول منهما بيان والثاني تأكيد وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن الحج
الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين
فالقول هو المقدم وكونه بيانا لانه بيان في نفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال
بدليل قولي او عقلي فاذا لم يفعل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا **المسألة الخامسة** في ان البيان كالمبين
هذا الباب يشتمل على شيئين احدهما ان البيان كالمبين في القوة والآخر هو كالمبين في الحكم **اما
الاول** فقال الكرخي المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله [illegible]
ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما
جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس واما الآخر [illegible] اذا كان المبين واجبا كان بيانه
قال [illegible] ان اراد به ان المبين اذا كان واجبا فبيانه لصفته شرح واجب فصحيح وان اراد به
انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان انما يتضمن صفة وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب
الا ترى ان صورة الصلاة ندبا وواجبا صورة واحدة وان اراد انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا
على الرسول فباطل لان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعله واجبا او [illegible] تكليفا بما لا يطاق
**القسم الثالث في وقت البيان المسألة الاولى** القائلون بانه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا
على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لان التكليف به مع عدم الطريق الى العلم به تكليف ما لا يطاق
والاشكالات التي ذكرناها في تكليف الساهي [illegible] ههنا والجواب واحد **المسألة
الثانية** اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب المحتاج الى البيان ضربان **احدهما**
ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه **الثاني** لا ظاهر له كالاسماء المتواطئة والمشتركة والاول اقسام **احدها**
تأخير بيان التخصيص **وثانيها** بيان النسخ **وثالثها** تأخير بيان الاسماء الشرعية **ورابعها** تأخير بيان اسم النكرة
اذا اراد به شيئا معينا اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه يجوز تأخير البيان [illegible]
**واما المعتزلة** فالذين تقدموا ابا الحسين اتفقوا على المنع من تأخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل في خلافه
[illegible] البيان الاجمالي [illegible] وهو ان يقول عند الخطاب اعلموا ان هذا العموم مخصوص وان هذا الحكم
سينسخ بعد ذلك واما البيان التفصيلي فيكون تأخيره واما الذي لا يكون له ظاهر مثل الالفاظ المتواطئة
والمشتركة فقد جوز تأخير البيان الى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من فقهائنا كالقاضي ابي بكر والقفال
وابي اسحق المروزي وابي بكر الدقاق واعلم ان الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين **احدهما** ان نستدل
في الجملة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب **وثانيها** ان نستدل على جواز كل واحد من الصور
**واما المقام الاول** فالدليل عليه قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم
في اللغة للتراخي وهو المطلوب **فان قيل** لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي [illegible] بمعنى الواو كقوله تعالى ثم آتينا
موسى الكتاب ثم كان من الذين آمنوا [illegible] **سلمنا** [illegible] لا نسلم ان المراد من البيان في هذه الآية البيان
الذي اختلفنا فيه وهو بيان المجمل والعموم [illegible] لم لا يجوز ان يكون المراد اظهاره بالتنزيل [illegible] في الباب

المبين م
واذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على الرسول م

ذكر هذه الاقسام الاربعة [illegible]
وانما ابو الحسين [illegible] تأخير البيان م

بالبيان م

لكن نقول لم لا يجوز ان يحفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر

ان يقال هذا مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان الضمير في قوله ثم ان علينا بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن
ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد الظاهرين اولى من الآخر وعليكم الترجيح **سلمنا**
ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه تاخير البيان التفصيلي وذلك عندنا جائز
**سلمنا** ان المراد مطلق البيان لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ان علينا جمعه وقرآنه جمعه
في اللوح المحفوظ ثم انه بعد ذلك ينزله على الرسول ويبينه له وذلك متراخ عن الجمع **سلمنا** ان الآية
ما ذكرتم لكن الآية تدل على وجوب تاخير البيان وذلك مما لا يقول به احد فما دلت الآية عليه لا تقولون
به وما تقولون به وهو الجواز لم تدل الآية عليه فبطل الاستدلال **والجواب** اما ان كلمة ثم للتراخي
فكذا متواتر عند اهل اللغة والآيات التي تلوتموها فالمراد هناك التاخير في الحكم **قوله** لا يجوز ان يكون المراد بالبيان
الاظهار بالتنزيل **قلنا** لان قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر النبي باتباع قرآنه وانما يكون مامورا بذلك
بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لم يكن عالما به فكيف يمكنه اتباع قرآنه فثبت ان المراد من قوله فاذا قرأناه
هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك وذلك يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال لاستحالة كون الشيء
سابقا على نفسه **سلمنا** انه يمكن ما ذكرتم لكنه خلاف الظاهر **قوله** يلزم من الحمل على
هذا الظاهر احتياج جميع القرآن الى البيان **قلنا** لا نسلم لان لفظ القرآن يتناول الكل وبعضه بدليل
انه لو حلف ان لا يقرأ القرآن فانه لا يحنث بقراءة آية او بعض آية من البعض فانه يحنث به **سلمنا** ان لفظ القرآن
ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض مجاز لان اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل يستلزم الجزء
للتنزيل **قوله** نحمله على البيان التفصيلي لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظاهر **قوله** لم لا يجوز ان
يكون المراد من جمعه جمعه في اللوح المحفوظ قلنا لا يتبين ان الله تعالى اخر البيان عن القرآن الى ان يجب على النبي ما يبتدئ
بيتدئ تفصيل البيان فهذا لا يمكن نقول به **فان قلت** الضمير عائد الى كل القرآن فيقتضي تاخير بيان الكل وذلك
به احد **قلت** قد تقدم بيان ان الضمير عائد الى الكل اما الذي يدل على كل واحد من الصور التي ذكرنا
فنقول الدليل دل على انه يجوز تاخير البيان في الكل ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يعينها
لهم حتى سالوا الرسول بعد سؤال الثالث انا نقول انه لم يرد بقرة منكرة لوجهين الاول قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول يخبر ان الامر
يتجه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة منكرة بل ذبح بقرة معينة **والثاني**
ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثالث ان يقال ان صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا هي صفات
بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال ونسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي
ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون
على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم **فان قيل** لا يجوز التمسك بهذه الآية لان الامر
الذي خرج امر بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها لطلبهم البيان لكان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة
وذلك لا يجوز وان ما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية **قلنا** عن هذا المقام لم قلتم
ان المامور به كان ذبح بقرة موصوفة بل ذبح بقرة كيف كانت فلما سالوا اوجبت المصلحة ان وجب عليهم بقرة اخرى

وعن الاول

٨٠

وانما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشان
وهذه طريقة مشهورة عند العرب **سلمنا** ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة لكن
ما هنا ما يدل على كونها منكرة وهو من ثلاثة اوجه **الاول** ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح
بقرة مطلقة وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح اي بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة تكليفا
جديدا **الثاني** لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحق التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح فلما عنفهم
تعالى في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان
المامور به اولا ذبح بقرة منكرة **الثالث** ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لو ذبحوا اي بقرة
ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم **سلمنا** ان البيان ما لم يتقدم لكن لم لا يجوز
ان يقال ان موسى عليه السلام عرفهم ان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فحصل ان
البيان الاجمالي كان مقارنا والبيان التفصيلي كان متاخرا وهو جائز عند الغير **والجواب** قوله الآية تقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة **قلنا** لا نسلم ان ذلك انما يلزم لو كان الامر يقتضي الفور ولكنا لا نقول
**قوله** الكنايات عائدة الى القصة والشان قلنا هذا باطل لوجوه **احدها** ان هذه الكنايات لو كانت
عائدة الى القصة والشان لكان الذي يبقى بعده غير مفيد لانه قال انها بقرة صفراء لا ذلول ... 
شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور **وثانيها**
ان الحكم برجوع الكنايات الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شيء جرى ذكره
والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع
فيبقى فيما عداه على الاصل **وثالثها** ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة فالاولى
الجواب مطابقا للسؤال **قوله** ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح بقرة مطلقة قلنا
ان الامر يفيد الاطلاق ونحن نسلمه لكنا نقول المراد كان غير الظاهر مع انه تعالى ما بينه فما فعلوه لا يضرنا
**قوله** لو كان ذلك لطلب البيان لما استحق التعنيف بقوله وما كادوا يفعلون قلنا الحق وما كادوا
يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كانوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ
محتمل الكل واحد منهما فيحمل على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه
**قوله** نقل عن ابن عباس انه قال شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلنا هذا من اخبار الآحاد وبتقدير الصحة
فلا يصح معارضا لظاهر الكتاب **وقوله** لم لا يجوز ان يقال البيان كان حاصلا لكنهم لم يعرفوا لكنه الوجهين
الاول انهم كانوا ملتمسين البيان فلو كان البيان حاصلا لما التمسوه بل كانوا يطلبون التعيين **الثاني**
ان لفظ التبيين منحصر وهذا البيان متعذر هاهنا لان دلالة البيان ليس الا وصف تلك البقرة الى
والعارف باللغة اذا سمع تلك الاوصاف احتمال ان لا يميزها **قوله** كانوا يطلبون بيان التفصيل
قلنا لو كان كذلك لذكر الصفات الى ذلك للمهمة **اما الدليل** على جواز تاخير بيان المخصص في النقل والعقل
فان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة
وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك حتى انزل الله قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى **فان قيل**

لا نسلم ان قوله انكم وما تعبدون من دون الله يندرج فيه الملائكة والمسيح بيانه انه لا يدخل فيه
من وجهين احدهما ان كلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة الثاني ان قوله تعالى انكم وما تعبدون
خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا ذلك
لكن تخصيص العام بدليل العقل جائز وههنا دل العقل على خروج الملائكة والمسيح فانه لا يجوز تعذيب
المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم ثم نقول المسألة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز التمسك
به سلمنا صحة الرواية لكن الرسول عليه السلام انما سكت انتظارا للوحي او للوحي عليه في تأكيد البيان
العقلي واللفظي والجواب عن الاول ان صيغة ما حقيقة [illegible]
احدها ان اتفاق اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكلمة ما ايضا
كذلك وثانيها قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد وثالثها
ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء فلولا ان كلمة ما تتناول المسيح والملائكة والا لما اورده نقضا على الآية
ورابعها ان الرسول عليه السلام لم يرد عليه ذلك بل سكت وتوقف الى نزول الوحي فلو كان ذلك
خطأ في اللغة لما سكت الرسول عليه السلام عن تخطئته وخامسها انه يقال ما في الدار [illegible]
جارية [illegible] يتناول الانسان وسادسها انا لو كانت حقيقة في غير العقلاء [illegible]
من دون الله فاني لانا انما نحتاج الى الاحتراز [illegible] الاندراج قوله الخطاب كان مع العرب
وما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح قلنا الرواية المشهورة انه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح
وقد ذكر الواحدي في تفسيره ذلك في سبب نزول هذه الآية ولو كانت خطابا مع عبدة الاوثان فقط لما
توقف النبي عليه السلام عن تخطئة السائل قوله لا يجوز تعذيب الغير بجرم الغير قلنا
[illegible] ان اولئك المعبودين كانوا راضين بذلك ام لا وعند ذلك يصح السؤال
قوله هذه الرواية من باب الآحاد قلنا لا نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزول هذه الآية
وذلك يدل على الاجماع سلمنا انه من الآحاد لكن بينا ان التمسك بالادلة اللفظية انما كان لا يفيد
الا الظن ورواية الآحاد صحيحة لذلك واما المعقول فمن وجهين احدهما [illegible]
لو لم يجز تأخير بيان التخصيص في الازمان [illegible] بيان الملازمة انه لو لم يجز تأخير بيان
التخصيص في الاعيان لكان ذلك لان تأخيره يوهم العموم وهو جهل وهذا المعنى [illegible] تأخير بيان المخصص
في الازمان فعدم الجواز هناك يقتضي عدم الجواز هاهنا فان قيل الفرق من وجهين الاول
ان الخطاب المطلق معلوم ان حكمه يرتفع لعلمنا بانقطاع سبب التكليف وليس كذلك الخصوص
وثانيهما ان احتمال النسخ للمستقبل لا يمنع المكلف في الحال من العمل انما احتمال الخصوص في الحال [illegible]
من العمل لانه لا يدري هل هو يندرج تحت الخطاب ام لا والجواب عن الاول انه تعالى لو قال للناس اعملوا
كل يوم جمعة [illegible] الدوام [illegible] بعد الموت [illegible]
يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الموت [illegible] وان كان ظاهر الخطاب يتناوله
مثل في العموم وعن الثاني ان الفرق الذي ذكرتموه [illegible] البيان عن وقت الحاجة

ولان هذه الآية

٨١

انما الخبر عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة لم يجب على المكلف الاشتغال بالفعل فلو حصل في ذلك الوقت
[illegible] المكلف من غيره [illegible] التكليف عن غيره والدليل الثاني اجمعنا على انه
يجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل ولا يكون
مرادا بالخطاب وفي ذلك [illegible] بالخطاب وههنا هو التخصيص ولم يتقدم بيانه احتج
ابو الحسين على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر اذا استعمل في غيره بوجهين الاول ان العموم خطاب لنا
في الحال بالاجماع فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول باطل لوجوه
احدها انه ان لم يقصد افهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا لان المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه
قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا وثانيها انه لو لم يقصد افهامنا في الحال مع ان
ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قد قصد افهامنا في الحال ويكون قد
[illegible] من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا انه قد عنى ما عنوه وثالثها انه لو
[illegible] افهامنا لكان عبثا لان الفائدة في الخطاب افهام ورابعها انه لو جاز ان لا يقصد افهامنا لجاز
[illegible] مخاطبة العربي بالزنجية [illegible] افهام المخاطبين [illegible] اولى بالجواز لان الزنجية
ليس لها ظاهر عند العربي [illegible] الاعتقاد [illegible] ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية وتبين له من بعد
فان قلت خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا [illegible] بخلاف خطاب العربي بالمجمل
لان العربي يفهم منه شيئا [illegible] قوله تعالى اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يفهم ما هو قلت
[illegible] ان يكون اسم الصلوة واقعا على الدعاء [illegible] ان يكون ظاهر [illegible]
[illegible] ولا يتبين له ذلك [illegible] الخطاب بالزنجي لا يفهم منه شيء اصلا واما
القسم الثاني وهو انه اراد افهامنا في الحال فلا يخلو اما ان يريد ان يفهم انه مراده ظاهره او غير ظاهره
فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد ما لا سبيل اليه [illegible]
يتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المقيد والمنكر والمنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرعية والنكرة
اذا اريد بها شيء معين لان الكل استعمل في خلاف ظاهره الثاني لو جاز ان يريد بالعموم الخصوص
ولا يبين ذلك [illegible] لم يكن لنا طريق الى [illegible] وقت الفعل الذي يتعين وجوب البيان
عليه [illegible] لان كل ذلك [illegible] مجاز [illegible] فلا يقف
وجوب البيان على غاية وفيه تعذر علم المراد بالخطاب فان قلت انا [illegible]
ثم قال [illegible] الوقت قلت لا يصح لكم ذلك [illegible]
[illegible] والجواب
عن الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب [illegible] الاول انه
خطاب [illegible] الحال [illegible] يجوز اعتقاد استغراقه [illegible] الادلة السمعية والعقلية
[illegible] التخصيص [illegible] الخطاب بالعموم
[illegible] اجاب ابو الحسين [illegible]

المخاطب

جوزنا ان يكون المراد [illegible]

العام دون الخاص لا يلزم منه هذا السؤال ومن جوزه فلك قلنا انه يجب عن السؤال فان ما يعلمه المكلف
من كثرة المسائل ولانه لا يجوز معهما ان يكون بينهما ما يدل على ان المراد بالخطاب غير ظاهره ويصير ذلك
كالاشعار بالتخصيص **ولما هب** فاما ما لم يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص فهذا المذهب باطل
عنده وتخريج النقض على المذهب الباطل باطل واما قوله بكثرة العمومات كالاشعار بالتخصيص قلنا
فاذا جوز ان يكون بحضرته كتخصيص المخصص فحال ما امنا من اعتقاد الاستغراق فحال الحجة لا يجوز ان يكون
تجويز حدوث المخصص في ثاني الحال مانعا له من اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا اول المسلك **وثانيها**
اجمعنا على انه يجوز تاخير البيان المخصص بزمان قصير وان يعطف جملة من الكلام على جملة اخرى ثم يبين
الجملة الاولى عقيب الثانية وان يبين المخصص بالكلام الطويل وهذه الصور الثلاث تقتضي على ما ذكره
**فان قلت** انما لا يجوز تاخير البيان الا مقدار ما ينقطع من السامع توقع شرط يرد على الكلام وانما يجوز
البيان بالطويل من القول والفعل لان المريد البيان لا يتيسر له الا بالكلام الا كذلك لم يكن هذا تاخير
البيان **قلت** ان الظاهر لفظ العموم يقتضي الاستغراق فالسامع لذلك اللفظ يتوجه عليه التقسيم
الذي ذكره ابو الحسين من انه اما ان يكون غرض الخطاب به الافهام او لا يكون غرضه الافهام والثاني باطل
فتعين الاول فاما ان يكون غرضه افهام ما اشعر به الظاهر فيكون مغريا بالجهل او غيره فيكون تكليفا لما لا سبيل اليه
**فان قلت** يجوز السامع ان يأتي المتكلم بعد ذلك الكلام بشرط او استثناء يمنعه من حمل ذلك اللفظ على ظاهره
**قلت** فلم لا يجوز ان يقال في مسئلتنا يجوز السامع ان يأتي المتكلم حال الزام التكليف بدليل مخصص
يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو اول المسلك **وثالثها** انما يجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالافعال
مع ان كل احد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك تشكيكنا فيما يريد
بالخطاب وهذا تخصيص لم يتقدم بيانه اليه **ورابعها** ان عند ابي الحسين من المعتزلة انما تفرقوا على جواز تاخير بيان
النسخ اجمالا وتفصيلا وحينئذ ينتقض دليلهم به لان اللفظ افاد الدوام مع ان الدوام غير مراد فان اراد الظاهر
فقد اراد التجهيل وان اراد غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل اليه وما يذكرونه من الفرق فقد ذكرنا في الجواب عنه
واما من حيث الجواب فمن وجهين الاول ان يقول ما المراد من قولك ان الخطاب لا بد ان يكون غرضه افهاما
او لا يكون غرضه ذلك بل غرضه منه الافهام يعني افادة الاعتقاد الراجح او الظن الغالب مع تجويز نقيضه
فلم قلت انه على هذا التقدير يكون تجاهلا وان يكون مغريا بالجهل وهذا لانه خرج الفرق بين ما ذكرنا
الوضع ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية لان هناك لا يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح كيف لانه لا يفهم
منه شيئا وان عنيت به انا اذا فرضنا افادة الاعتقاد الراجح كيف [...] المشترك بين الاعتقاد الراجح المانع
من النقيض والاعتقاد الراجح المجوز للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا القدر لا يمنع من ورود المخصص لانه لما امتنع
[...] الاعتقاد ما نعا من النقيض مع ما فرضناه غير مانع منه ثم التحقيق بل ان الغرض من الخطاب
افادة اصل الاعتقاد الراجح لا افادة الاعتقاد الراجح المانع من النقيض [...] الا دلالة اللفظية يتوقف
على كون اللغة والنحو والتصريف منقولا بالتواتر وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار
والنقل والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل هذه المقدمات ظنية وما ينبني على الظني

اولا




اولا ان يكون ظنيا ثبت ان الدلالة اللفظية لا تفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا القدر لا ينافي احتمال
ورود المخصص بعده وربما يحقق ذلك وهو ان الغيم الرطب في الشتاء يفيد ظن نزول المطر
ثم قد لا يوجد المطر في بعض الاوقات ثم لا يكون هذا العدم قادحا في ذلك الظن ولا
لتوقف تحقق ذلك الظن على انتفاء هذا العدم ثم يكون ذلك الظن قطعا لا ظنا هذا خلف
فكذا ههنا اللفظ العام اللفظ لا يفيد الا ظن الاستغراق وهذا القدر لا يمنع من حدوث
المخصص الوجه الثاني في الجواب ان اللفظ العام ان وجد مع المخصص دل المجموع الحاصل
منه ومن ذلك المخصص على الخاص وان وجد خاليا عن المخصص دل هو مع عدم المخصص على الاستغراق
فذلك اللفظ تردد بين الحالتين على السوية فهو بالنسبة الى هاتين الحالتين كاللفظ المشترك
بالنسبة الى مفهوميه والمتواطئ بالنسبة الى جزئياته وكما انه يجوز عند ابي الحسين ورود اللفظ
المشترك والمتواطئ خاليا عن البيان لانه لا يفيد ان المراد احدى تلك المسميات فكذا
ههنا اللفظ العام قبل العلم بانه وجد معه المخصص او عدم يعلم ان المراد اما العموم او الخصوص
ويعلم ان هذا اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص فان وجد معه عدم المخصص افاد العام فلا
فرق بينه وبين المشترك فكما جاز تاخير البيان هناك جاز ههنا **فان قلت** هذا عود الى القول
بان هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الآن في التفريع على انها للعموم **قلت** لا نسلم ان هذا
عود الى القول بالاشتراك وذلك لانا لا نسلم انها وحدها موضوعة للاستغراق وهذا الكلام لا يستقيم
عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا نزاع في حسن ورود المخصص ولا نزاع في انه عند ورود
المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا شككنا في وجود المخصص وعدمه لزم ان نشك في انه هل يفيد
الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط شك في المشروط فان هذا القول من مذهب القائلين بالاشتراك
**والجواب** عن الثاني ان اللفظ وان كان محتملا الا انه قد يوجد في القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ
ظاهره وعلى هذا التقدير يزول السؤال فان لم يوجد شيء من هذه القرائن وحضر الوقت الذي يجب العمل
[...] عند وقت العمل وجب عليه العمل لان الظن قائم مقام العلم في اقتضاء وجوب العمل ولكنه لا يقوم
مقامه فيما لا يتعلق بالعمل فظن كون اللفظ الاصل وجوب العمل في الحال لا يكفي في القطع بوجوب العمل
في الحال ولكن ظن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم المخصص فظهر الفرق **المسئلة الثالثة** اما الخطاب
الذي له ظاهر وهو اسم المشترك كالقرء بين الطهر والحيض فانه له ظاهر من وجه دون وجه اما الذي
يكون ظاهرا فيه فهو انه يفيد ان المتكلم لم يرد شيئا غير الطهر وغير الحيض وانه اراد احدهما
واما ههنا من هذا الوجه لا يحتاج الى البيان واما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر فهو انه لا يفيد اي الامرين
اراد المتكلم الطهر او الحيض ولا يجب ان يعرف بيانه في الحال والدليل عليه ان الاسم المشترك يفيد
ان المراد احد معنييه [...] وهذا القدر يصح ان يراد تعريفه لان الانسان يقول لغيره في
البيت حاجة مهمة او صيت بها ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذه الجملة وقد يقول رايت رجلا
في موضع كذا وهو يكره وقوف السامع على عينه او يكره وقوفه عليه من جهته فلهذا وضع في اللغة الفاظ

سببه كان ضعف الفارمعين وقال الله تعالى ورسلا لم نقصصهم عليك وقال فيضاعفه له اضعافا كثيرة
وايضا فيحسن من الملك ان يقول لبعض عماله فيقول له وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه وغدا اكتب
اليك تذكرة بتفصيل ما تفعل ويحسن من احدنا ان يقول لغلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة
وتبتاع ما اثبته لك في غداة الجمعة وقد يكون القصد بذلك التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها وهذا هو
نظير ما احتججناه من تاخير بيان المجمل واذا كان كذلك ثبت انه يجوز اطلاق اللفظ المشترك من غير بيان
التعيين **فان قلت** الغرض من التكليف هو الفعل والعلم والاعتقاد تابعان وهنا الابهام يخل بالتمكن
من الفعل **قلت** الغرض قبل الوقت هو العلم لا الفعل فاما في وقت الحاجة فالغرض هو الفعل وهناك
يجب البيان **احتجوا** بانه لا يحسن المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال كما لا يحسن مخاطبة العربي
بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية ولا يبين له في الحال والجامع ان السامع لا يعرف مراد المتكلم
بها على حقيقته **فان قلت** الفرق ان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا وهاهنا يفهم ان المراد احد معنيي الاسم
**قلت** اما ان يشترط في حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد او يكتفى بمعرفة المراد من بعض الوجوه
وهو لا يستقيم ايضا تاخير بيان المجمل والثاني يوجب حسن مخاطبة العربي اذا عرف بلغة الزنجي ان المخاطب علم انه
قد اراد بخطابه شيئا ما اما الامر واما النهي واما غيرهما **والجواب** ان الشرط في حسن الخطاب ان يمكن
السامع ان يعرف به ما افاده الخطاب وهذا التمكن حاصل في اللفظ المشترك لانه موضوع لاحد معنييه المعينين
والسامع يفهم ذلك عنه بخلاف العربي فانه لا يتمكن من ان يعرف ما وضع له خطاب الزنجي فظهر الفرق **المسئلة الرابعة**
يجوز ان يؤخر الرسول عليه السلام تبليغ ما اوحي اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تعجيله **لنا** ان في ذلك الشاهد قد
يكون تقديم الاعلام الى حضور وقت العمل قبيحا وقد يكون ترك التقديم قبيحا وقد يكون بحيث يجوز الامران
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصالح المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فيلزم
ان لا يكون التقديم واجبا على الاطلاق **احتجوا** بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل والامر للفور **والجواب**
لا نسلم انه للفور سلمناه لكن المراد بذلك هو القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل من الله تعالى
**القسم الرابع في المبين له المسئلة الاولى** الخطاب المحتاج الى البيان يجب بيانه لمن اراد الله ان يفهمه دون
من لم يرد ان يفهمه اما الاول فلانه لو لم يبينه لكان قد كلفه بما لا سبيل له الى العلم به واما الثاني فانه لا يتعلق له
غرض بذلك الخطاب فلا يجب بيانه له ثم الذين اراد الله منهم فهم الخطاب ضربان **احدهما** اراد منهم فعل
ما يتضمنه الخطاب ان كان ما يتضمنه الخطاب فعلا والاخر لم يرد منهم الفعل الاول هم العلماء وقد اراد ان
يفهموا مراده بالصلوة وان يفعلوها والاخر هم العلماء في احكام الحيض فقد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد
منهم فعل ما يتضمنه الخطاب والذين لم يرد الله ان يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم ضربان احدهما
لم يرد منهم ان يفعلوا ما يتضمنه الخطاب والاخر اراد منهم الفعل وهو ولو ان امتنا من اكتب الى الامة
لان امتهم ما اراد ان يفهموا مراده بها ولا ان يفعلوا مقتضاها والاخر هم النساء في احكام الحيض بشرط
ان يفهمن المحيض ولم يوجب عليهن فهم المراد بالخطاب لانه لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض فضلا عن
مجملها وعمومها قلنا **المسئلة الثانية** يجوز عند الله ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه



وهو قول النظام وابي هشام والفقهاء وقال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع
وان جاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه **لنا**
ثلاثة اوجه الاول ان ذلك قد وقع لان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انهم
لم يسمعوا قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين مع انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام
في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الى زمان عمر **الثاني** اجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل
من غير ان يخطر بباله ذلك المخصوص فوجب ان يجوز خطابه بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه
ذلك المخصص والجامع كونه في الصورتين متمكنا من معرفة المراد **الثالث** ان الواحد منا كثيرا ما يسمع
الالفاظ العامة المخصوصة قبل مخصصاتها فانكاره مكابرة في الضروريات **احتجوا** بامور **احدها**
ان اسماع العام قبل اسماع المخصص اغراء بالجهل **وثانيها** ان العام لا يدل على مراد المخاطب باسماعه وحده
كخطاب العربي بالزنجية **وثالثها** انه لو كان العام مشروطا بعدم المخصص فلو جاز سماع العام دون سماع
المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد الطواف في البلاد وسؤال كل العلماء انه هل وجد
له مخصص او لا وذلك يفضي الى سقوط العمومات **والجواب** عن الاول ان الاغراء حاصل لما قدمنا من انه يفيد
ظن العموم لا القطع ويخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كون اللفظ حقيقة في الاستغراق مجازا
في غيره يفيد ظن الاستغراق والظن حجة في العمليات **الكلام في الافعال المسئلة الاولى**
اختلف الناس في عصمة الانبياء على قولين احدهما قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغير
ولا كبير لا عمدا ولا سهوا ولا من جهة التاويل وهو قول الشيعة والاخر قول من ذهب الى جوازه عليهم
ثم اختلفوا فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز والاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة **احدها**
ما يتعلق بباب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر **وقالت** الفضلية من الخوارج انه قد
وقعت منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واجازت الشيعة اظهار الكفر على سبيل التقية واما
اعتقاد الخطاء الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض باقية ولا يكون كذلك فمنهم من اباه
لكونه منفرا ومنهم من جوزه **وثانيها** ما يتعلق بباب التبليغ اتفقوا على انه لا يجوز عليهم التغيير والاخلال الوثوق بقولهم
وقال قوم يجوز ذلك من جهة السهو **وثالثها** ما يتعلق بالفتوى واتفقوا على انه لا يجوز عليهم الخطأ
فيه وجوزه قوم على سبيل السهو **ورابعها** ما يتعلق بافعالهم واختلف الامة فيه على اربعة اقوال
**احدها** قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وهؤلاء منهم من قال بوقوع هذه الكبائر وهم الحشوية وقال القاضي هذا
وان جاز عقلا لكن السمع منع من وقوعه **وثانيها** انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا ولكن يجوز ان ياتوا
به على جهة التاويل وهو قول الجبائي **وثالثها** انه لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل
السهو وهم مواخذون بما يقع منهم على هذا الوجه وان كان ذلك موضوعا عن امتهم لان معرفتهم اقوى و
يقدرون من التحفظ على ما لا يتاتى لغيرهم **ورابعها** انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وانه قد وقعت منهم
على جهة العمد والخطاء والتاويل الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهو قول اكثر المعتزلة والذي نقول به
انه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرة ولا كبيرة واما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط ان يتذكروه في الحال

قوية على ان ذلك سهو وقد سبقت هذه المسئلة في علم الكلام ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتابنا في عصمة
الانبياء عليهم السلام **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان فعل الرسول بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة
اقوال **احدها** انه للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران **وثانيها** انه للندب
وينسب في القول الشافعي **وثالثها** انه للاباحة وهو قول مالك **ورابعها** انه يتوقف في الكل وهو قول الصيرفي
واكثر المعتزلة وهو المختار **لنا** انا جوزنا الذنب عليه وذلك الفعل ان يكون ذنبا لم يكن لنا حينئذ لا
يجوز لنا فعله وان لم يجوز الذنب عليه جوزنا كونه مباحا او مندوبا او واجبا وبتقدير ان يكون واجبا
جوزنا ان يكون ذلك من خواصه وان لا يكون ومع احتمال كل هذه الاقسام امتنع الجزم بواحد منها **احتج**
**القائلون** بالوجوب بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فسبع آيات **احدها** قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل على ما تقدم بيانه والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي موافقة فعله
**وثانيها** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا يجري مجرى
الوعيد فيمن ترك التاسي به ولا معنى للتاسي الا ان يفعل الانسان مثل ما فعله **وثالثها** قوله تعالى فاتبعوه ظاهر
الامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل ما فعله **ورابعها** قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت
الآية على ان محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة لكن المحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب فالمتابعة
واجبة **وخامسها** قوله وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فاذا فعل فعلا فقد اتانا الفعل فوجب
علينا ان ناخذ **وسادسها** قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت الآية باطلاقها على وجوب طاعة
الرسول والآتي بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله مطيع لذلك الغير فوجب ان يكون ذلك واجبا
**وسابعها** قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها بين الله تعالى انه زوجه بها ليكون حكم امته مساويا
لحكمه في نفي الحرج وهو المطلوب واما الاجماع فلان الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
وقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك واجماعهم على الرجوع حجة وهو انه
انما كان لفعل الرسول فقط فاجمعوا اجماعا على ان مجرد الفعل للوجوب ولانهم واصلوا الصيام لما واصل
وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وامرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكا الى ام سلمة فقالت
اخرج اليهم واحلق واذبح فذبح وحلق فذبحوا وحلقوا مسارعين وانه خلع خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر
الاسود ويقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك
وانه عليه السلام قال جوابا لمن سال ام سلمة عن قبلة الصائم الا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم واما المعقول فمن وجوه
**الاول** ان الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه واعظم مراتب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ان يكون واجبا عليه
وعلى امته فوجب حمله عليه **بيان الاول** ان الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع
الضرر واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل **الثاني** انه لا نزاع في وجوب
تعظيم الرسول في الجملة وايجاب الاتيان بمثل ما فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان يشتركان
في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده
بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله **الجواب عن الاول** لا نسلم ان لفظ الامر حقيقة في الفعل على ما تقدم



**سلمنا** لكن بالاجماع تخصيصه في القول فلم رجحتم ذلك ما اولى من حمله على ههنا **سلمنا** لكن
ههنا ما يمنع من حمله على الفعل وهو من وجهين **احدهما** ان تقدم ذكر الدعاء وذكر المخالفة
يمنع منه فان الانسان اذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم منه انه
اراد بالامر القول **الثاني** وهو انه اذا قال اريد به القول بالاجماع فلا يجوز حمله على الفعل لان اللفظ المشترك
لا يجوز حمله على معنييه **سلمنا** لكن الهاء راجع الى الله تعالى لانه اقرب المذكورين **فان قيل** المقصود
الحث على اتباع الرسول لانه تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فحث بذلك
على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقبه بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلمنا انه بعث
بذلك على التزام ما كان دعا اليه من الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فانه لا يجوز الحكم بصرف الكناية
الى الله والرسول **قلت** الجواب عن الاول انه يصرف هذا الضمير الى الله تعالى ويكون هذا الغرض ايضا لانه
حث على الرجوع الى اقوال الرسول وافعاله لانه حذر عن مخالفة امر الله تعالى كان ذلك تاكيدا لما هو المقصود
من متابعة الرسول وعن الثاني ان الكناية عن الله فلا يجوز عوده الى الله والرسول صلى الله عليه وسلم ثم عاد الضمير
الى الرسول فلم قلتم ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لقوله **فان قيل** يدل عليه امران الاول المخالفة
ضد الموافقة وموافقة فعل الغير هو ان يفعل مثل فعله فمخالفته هو ان لا يفعل مثل فعله **الثاني** وهو ان المتولي
من المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الآخر والعدم والوجود لا يقوم احدهما مقام الآخر بوجه اصلا
فكان في غاية المخالفة فثبت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالف للاتيان بمثل فعله من كل الوجوه
**قلت** هب انه في اصل الوضع كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك فانه لا يسمى اهل الحائض
بالصلاة مخالفة للمسلمين بل المخالفة عبارة عن لا ياتي بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى
هذا لا يسمى ترك مثل فعل النبي مخالفة الا اذا دل على فعله فاذا اثبتنا ذلك لزم الدور وهو محال
**والجواب عن الثاني** لم قلت ان الاتيان بمثل فعل الغير مطلقا يكون تاسيا بل عندنا انه يشترط في التاسي
المساواة في الصورة ويشترط فيه المساواة في الكيفية حتى لو صام واجبا فتطوعنا بالصوم
لم نكن متاسين به وعلى هذا لا يكون مطلق فعل الرسول سببا للوجوب في حقنا لان فعله قد لا يكون
واجبا فيكون فعلنا اياه على سبيل الوجوب قادحا في التاسي وتمام الاسولة سياتي في المسئلة الآتية
**والجواب عن الثالث** ان قوله فاتبعوه امر لا يفيد العموم او مفيد فان كان الاول سقط التمسك وان
كان الثاني فبتقدير ان لا يكون ذلك الفعل واجبا عليه وجب ان نعتقد نحن فيه ايضا هذا
الاعتقاد والحكم بالوجوب يناقضه فوجب ان لا يتحقق وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله فاتبعوني
**والجواب عن الخامس** لا نسلم ان الفعل مما اتاكم ثم الدليل عليه وجهان **الاول** ان قوله وما نهيكم عنه
فانتهوا يدل على ان المعني بقوله ما اتاكم ما امركم **الثاني** ان الاتيان انما يتاتى في القول لانا
نحفظه ونمتثله فيصير كانا اخذناه وكانه عليه السلام اعطاناه **والجواب عن السادس** الطاعة هي الاتيان
بالمامور او بالمراد على الخلاف بين المذهبين فلم قلت ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا بمثله او اريد
منا مثله وهذا اول المسئلة **والجواب** عن الاجماع من وجوه **الاول** ان هذا اخبار احاد

فلا يفيد العلم ولهم ان يقولوا هب انه انما يفيد الظن لكن لما حصل ظن كونه دليلا ترتب عليه ظن ثبوت الحكم
فيكون العمل به واجبا لانا نقول الظن مظنون فيكون واجبا وتحرير هذه الطريقة سيجيء انشاء الله في مسئلة
القياس **الثاني** ان اكثر هذه الاخبار واردة في الصلوة والحج فلعله عم كان قد بين لهم ان شرعه
وشرعهم سواء في هذه الامور وقال عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي وعليه خرج مسئلة القاء الخاتم
وقال خذوا عني مناسككم وعليه خرج تقبيل الحجر وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء قبلي
واما الوصال فانهم ظنوا انه لما امرهم بالصوم واشتغل معهم به انه قصد بفعله بيان الواجب ورد عليهم
ظنهم وانكر عليهم ان اقتدوا واما خلع النعل فلا نسلم انهم فعلوا ذلك واجبا وايضا لا يمتنع ان يكونوا
لما راوه قد خلع نعله مع تقدم قوله تعم خذوا زينتكم عند كل مسجد ظنوا ان خلعها مامور به غير مباح
لانه لو كان مباحا لما ترك به المسنون في الصلوة على انه عم قال لهم لم خلعتم نعالكم وقالوا لانك
خلعت فقال ان جبرئيل اخبرني ان فيها اذى فبين بهذا انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه فعله
ثم يتبعونه واما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم
**الجواب عن الاول** من المعقول ان الاحتياط انما يفيد اذا خلا عن الضرر قطعا وهاهنا ليس كذلك
لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا
وعن الثاني ان ترك الاتيان بمثل ما ياتي به الملك العظيم قد يكون تعظيما له ولذلك يقبح من العبد
ان يفعل كل ما يفعله سيده **احتج** القايلون بالندب بالقران والاجماع والمعقول اما القران
فقوله تعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو كان التاسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم
دل على عدم الوجوب ولما اثبت الاسوة الحسنة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن
مباحا اما الاجماع فهو انا راينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء في الافعال بالنبي عم
وذلك يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب اما المعقول فهو ان فعله اما ان يكون
راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح العدم والاول باطل لما ثبت انه لا يوجب الذنب والثاني
باطل ايضا لان الاشتغال به عبث والعبث مزجور عنه لقوله تعم افحسبتم انما خلقناكم عبثا فتعين
الثالث وهو ان يكون مرجوح العدم ثم انا تاملنا افعاله وجدنا بعضها مندوبا وبعضها واجبا والقدر
المشترك هو رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان مع عدم
الوجوب **الجواب عن الاول** انما يقدر ان التاسي هو ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه فلو فعله
واجبا او مباحا وفعلناه على سبيل الندب لما حصل التاسي **وعن الثاني** انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل
ولعلهم وجدوا مع الفعل قراين اخر **وعن الثالث** لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي
عن الغرض واذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا **احتج** القايلون بالاباحة بانه لما
ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا يعدو ان يكون مباحا او مندوبا او واجبا
وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما رجحان الفعل فلم يثبت بنوع
دليل لان الكلام فيه وثبت على هذا بدليل لان هذا الرجحان كان معدوما والاصل في





كل شيء بقاؤه على ما كان فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لا حرج في فعله قطعا والرجحان في فعله ظاهرا فهذا الدليل
يقتضي انه في كل افعاله ان يكون مباحا ترك العمل به في الافعال التي علم كونها واجبة او مندوبة
فيبقى معمولا به في الباقي واذا ثبت كونه مباحا ظاهرا وجب ان يكون فينا كذلك لان الاية الدالة على
الوجوب التاسي ترك العمل به فيما كان من خواصه فيبقى معمولا به في الباقي **الجواب** هب انه في حقه
كذلك فلم يجب ان يكون في حق غيره كذلك **المسئلة الثالثة** قال جماهير الفقهاء والمتكلمين التاسي
واجب ومعناه انا اذا علمنا ان الرسول عم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على
وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل وان علمنا انه فعل على وجه الاباحة
كنا متعبدين باعتقاد اباحته لنا وجاز لنا ان نفعله وقال ابو علي بن خلاد من المعتزلة
نحن متعبدين بالتاسي به في العبادات دون غيرها كالمناكح والمعاملات ومن الناس من انكر
ذلك في الكل **احتج** ابو الحسين بالقران والاجماع اما القران فقوله تعم لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة والتاسي بالغير في افعاله هو ان يفعل بالوجه الذي فعل ذلك الغير ولهذا في القدم
بل افعال النبي عم اذا كانت مباحة او لم يكن مباحة اما الاجماع فهو ان السلف رجعوا الى ازواجه في
قبل الصايم وفي ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوج النبي عم ميمونة وهو حلال او حرام في ذلك
يدل على ان افعاله لا بد من ان يتمسك بها لم تقدر واحدة **ولقايل** ان يقول على الدليل الاول الاية
تفيد التاسي مرة واحدة كما ان قول القايل لغيره لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا **فان
قلت** هذا انما يتم لو فهمنا من التعبد بالتاسي به عم في الجملة وايضا فالاية تفيد اطلاق كون
النبي اسوة لنا ولا يطلق وصف الانسان بانه اسوة لزيد اذا لم يجز لزيد ان يتبعه الا في فعل
واحد وانما يطلق ذلك اذا كان ذلك الانسان قدوة لزيد يقتدي به في الامور كلها الا ما خصه
الدليل **قلت** الجواب عن الاول ان احكام البايع والتاسي به عم في هذه الصورة كافية في العمل
بالاية لا سيما الاية انما وردت على صيغة الاخبار عما كان وذلك يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى
**والجواب** عن الثاني انك اذا اردت انه لا يصح اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة
في كل شيء فهو ممنوع ثم يدل على فساده وجهان **الاول** من فعل من الانسان نوعا واحدا من
العلم يقال له ان لك في فلان اسوة حسنة **والثاني** وهو ان يقال لك في فلان اسوة حسنة
في كل شيء ويقال لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون ذلك فلو اقتضى اللفظ العموم لكان
الاول تكرارا والثاني نقضا وان اردت بالاطلاق اسم الاسوة انه اذا كان اسوة في بعض
الاشياء فهذا مسلم ولكنه عم عندنا اسوة لنا في اقواله وفي كثير من افعاله التي امرنا بالاقتداء
به كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم **الجواب** عن الحجة الثالثة
ان قوله فاتبعوه مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم في كل الاتباعات والامر لا يقتضي التكرار
فلا يفيد العموم في كل الازمان **فان قلت** ترتب الحكم على الاسم يشعر بان المسمى علة لذلك
الحكم فاسمية المتابعة علة للامر بها **قلت** فعلى هذا لو قال السيد لعبده اسقني يلزم

ان يكون امرا له بجميع انواع السفر في كل الازمنة ولو قال لم يلزم ان يكون امرا له بجميع انواع القيام في كل
الازمنة وبهذه الاسئلة كثيرة وبما ذكرناه ظهر فساد ما قالوه واما الاجماع فقد سبق الكلام عليه
القسم الثاني في التفريع على وجوب التاسي المسئلة الاولى لما عرفت ان التاسي مطابقة فعل التاسي
في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه يقع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ثلثة الاباحة والندب والوجوب
اما الاباحة فتعرف بطرق اربعة احدها ان ينص الرسول صلى الله عليه وسلم على انه مباح وثانيها ان يقع بيانا
لاية دالة على الاباحة وثالثها ان يعلمنا بانه لا ذنب ثبت انه لا حرج عليه في ذلك الفعل ور
من كيفية الوجوب والندب بانتفاء الفعل الاصلي ثم يعرف كونه مباحا اما الندب فيعرف
بتلك الثلثة الاول مع اربعة اخرى احدها ان تعلم من قصده عليه السلام انه قصد القربة
بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود ثم يعرف انتفاء الوجوب بحكم الاستصحاب فيثبت الندب
ورابعها ان يقع على الفعل ثم يخل به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب اما الوجوب فيعرف
بتلك الثلثة الاول مع خمسة اخرى احدها بالامارة الدالة على انه كان مخيرا بينه وبين فعل
وقد ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب وثانيها ان يكون قضاء للعبادة
ثبت وجوبها وثالثها ان يكون وقوعه مع امارة قد تقرر في الشريعة انها امارة الوجوب
كالصلوة باذان واقامة ورابعها ان يكون جزاء الشرط يوجب كفعل ما وجب بالنذر وخامسها
ان يكون لو لم يكن واجبا لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
المسئلة الثانية في الفعل والقول
اذا عارضه معارض فعلية اما ان يكون قولا او فعلا اما القول فاما ان يعلم المتقدم وهو القول
او الفعل اولا والحق منهما اما القسم الاول وهو ان لا يكون المتقدم هو القول فالفعل المتقدم
اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة
اوله ولهم معا ولا يجوز ان يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشي قبل حضور وقته
فان تناول امته خاصة وجب المصير الى القول دون الفعل والا كان القول لغوا لا يفيد
الفعل لان حكمه ثابت في الرسول وان كان الخطاب يعمه والايم دل فعله على انه مخصوص من القول
وان امته داخلة فيه لا محالة وان كان الفعل متراخيا عن القول فان كان القول عاما متناولا له
صار منتقضا منسوخا عنهما وعنه وان تناوله دونها كان منسوخا عنه دونها ثم يلزمها مثل
فعله لوجوب التاسي به القسم الثاني ان يكون المتقدم هو الفعل فالقول بعد وجوده
اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او
لامته خاصة او عاما فيه وفيهم فان كان متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على لزوم
مثله لكل مكلف في المستقبل فهذا القول المختص به مخصص له عن ذلك العموم وان كان
متناولا لامته خاصة دل على حكم الفعل مختص به دون امته وان كان عاما فيه وفيهم دل على
سقوط حكم الفعل عنه وعنهم واما ان كان القول متراخيا عن الفعل فان كان القول متناولا
له ولامته فيكون القول ناسخا لحكم الفعل عنه وعن امته او يتناول امته دونه فيكون منسوخا عنهم
دونه او يتناوله دون امته فيكون منسوخا عنه

فان تناوله وامته كان منسوخا عنهما دونه الا ان القول لم يتناولهم



دون امته القسم الثالث اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فهاهنا يقدم القول على الفعل ويدل
عليه وجهان الاول ان القول اقوى من الفعل والاقوى راجح انما قلنا انه اقوى لان دلالة
القول تستغني عن الفعل ودلالة الفعل لا تستغني عن القول والمستغني اقوى من المحتاج
الثاني انا نقطع بان القول تعبدنا به واما الفعل فبتقدير ان يتاخر كان متناولا لنا فلا نعلم
كون الفعل متناولا لنا فكان مشكوكا والمعلوم مقدم على المشكوك الفرع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة ثم جلس في البيت لقضاء الحاجة مستقبل
بيت المقدس فعند الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله حتى يجوز استقبال القبلة واستدبارها
في البيوت لكل واحد وعند الكرخي يجب اجراء النهي على اطلاقه في الصحراء والبنيان ويكون ذلك
من خواص الرسول وتوقف القاضي عبد الجبار في المسئلة حجة الشافعي ان النهي عام ومجموع
الدليل الذي وجب علينا ان نفعل مثل فعل الرسول مع كونه مستقبلا للقبلة في البنيان عند قضاء
الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم على العام فوجب القول بالتخصيص اما اذا كان
المعارض للفعل فعلا آخر فهذا يحتمل وجهين الاول ان يفعل الرسول فعلا ويعلم بالدليل انه يجب
مكلف به ثم يرى له بعد ذلك فعلا او يقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه الثاني اذا احدث
ان ذلك الفعل ما يلزم الرسول في مثل ذلك الاوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل ضده في مثل
ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه تنبيه التخصيص والنسخ في الحقيقة ليسا عما دل على ان
ذلك الفعل لازم لغيره وانه لازم له في مستقبل الاوقات وانما نقول ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ
يعني انتهى زوال التعبد بمثله وان التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه مثله
القسم الثالث في ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله وفيه بحثان الاول انه قبل النبوة هل كان
متعبدا بشرع من قبله فاثبته قوم ونفاه آخرون وتوقف فيه ثالث احتج المنكرون بانه لو
كان متعبدا بشرع لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان
كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر احواله حيث لم ينقل علمنا انه ما كان متعبدا بشرعهم
الثاني لو كان على ملة قوم لافتخر به اولئك القوم ولنسبوه الى انفسهم ولاشتهر ذلك للطلبت ولو لم يكن
متعبدا بشرع احد لاشتهر قلت الفرق انه قومه ما كانوا على شرع احد فبقا على شرع الله لا يكون
شيئا خلاف العادة فلا يتوافر الدواعي على نقله اما كونه على شرع لما كان بخلاف عادة قومه وجب ان
ينقل احتج المثبتون بامرين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني كان يركب
البهيمة وياكل اللحم ويطوف بالبيت والجواب عن الاول انا لا نسلم عموم دعوة من تقدمه سلمناه
لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يوجب العلم او الظن الغالب وهذا هو المراد في زمان
الفترة وعن الثاني ان تنزيل ركوب البهيمة محسن في العقل اذا كان طريقا الى حفظها وتعهدها
بالعلف وحينئذ ما اكل اللحم المذكاة فانه حسن لعدم مضرة على الحيوان واما الطواف بالبيت
فبتقدير ثبوته لا يجب لوفعله من غير شرع ان يكون حراما البحث الثاني في حاله بعد النبوة

وبتقدير ان يتقدم لا يتناولنا فيكون القول متناولا لنا

يجوز ح

امثاله

المثبتون

نقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انه لم يكن متعبدا بشرع احد وقال قوم من الفقهاء بل كان متعبدا
بذلك الا ما استثناه الدليل الناسخ ثم اختلفوا فقال قوم من الفقهاء بل كان متعبدا بشرع ابرهيم
وقيل بشرع موسى واعلم ان من قال انه كان متعبدا بشرع من قبله اما ان يريد به ان الله تعالى
كان يوحي اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله او يريد به ان الله تعالى امره باقتباس الاحكام من
كتبهم فان قالوا بالاول فاما ان يقولوا به في كل شرعه او في بعضه والاول معلوم البطلان
بالضرورة لان شرعنا يخالف شرع من قبلنا في كثير من الامور والثاني مسلم ولكن ذلك لا يقتضي اطلاق
القول بانه كان متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية والنبي صلعم ما كان تبعا بل كان اصلا في شرعه
واما الاحتمال الثاني وهو حقيقة المسئلة فيدل على بطلانه وجوه الاول لو كان متعبدا بشرع
احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث الى شرعه وان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل
ذلك لوجهين الاول انه لو فعل لاشتهر والثاني ان عمر طالع ورقة من التورية فغضب صلعم وقال
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولما لم يكن كذلك علمنا انه لم يكن متعبدا بالشرع فان قيل
الملازمة ممنوعة لاحتمال ان يقال انه علم في تلك الصور انه غير متعبد فيها بالشرع من قبله فلا جرم توقف فيها على
نزول الوحي او لانه علم خلو شرعهم عن حكم تلك الوقايع فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرايع ان كانت
منقولة بالتواتر فلا يحتاج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها
لان اولئك الرواة كانوا كفارا ورواية الكافر غير مقبولة سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التورية
في الرجم لما احتكم اليه اليهود والجواب قوله انما لم يرجع اليها لانه علم انه غير متعبد فيها بالشرع
من قبله قلنا فلانه لم يرجع في شيء من الوقايع اليهم وجب ان يكون ذلك لانه علم انه غير متعبد
في شيء منها بالشرع من قبله قوله انما لم يرجع اليها لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقايع قلنا
العلم بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير وكان يجب ان يقع منه
ذلك الطلب والبحث قوله ذلك الحكم اما ان يكون متواترا او احادا قلنا يجوز ان يكون
متن الدليل متواترا الا انه في العلم بدلالته على الحكم من نظر كثير وبحث دقيق وكان يجب اشتغال
النبي صلعم بالنظر في كتبهم والبحث منهم عن كيفية دلالتها على الاحكام قوله انه رجع بالرجم
الى التورية قلنا لم يكن رجوعه اليها رجوع مثبت للشرع بها والدليل عليه امور احدها انه
لم يرجع اليها وثانيها ان التورية محرفة عندهم فكيف يعتمد عليها وثالثها ان من اخبره بوجود الرجم
في التورية لم يكن ممن يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها كان ليقرر عليهم ان ذلك الحكم كان
ثابت في شرعهم فهو ايضا ثابت في شرعهم وانهم انكروه كذبا وعنادا الحجة الثانية انه عليه السلام
لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا في الوقايع الى شرع من قبله
لان التأسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك البتة علمنا بطلان ذلك الثاني انه لم يجب من معاد
تعلم التورية ولا حفظها ولا الكتابة بتمييز المحرف عن غيره كما فعله في تعلم القرآن وبه ظهر الجواب
عن الثاني الحجة الرابعة لو كان تلك الكتب حجة علينا لكان حفظها من فروض الكفايات كالقرآن

الحجة الثالثة انه عليه السلام صوب معاذا في حكمه باجتهاده اذا عدم حكم الحادثة في الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التورية كما تعبد بحكم الكتاب لم يجز له العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر في التورية والانجيل فان قلت انه رسول الله لم يصوب معاذا في العمل بالاجتهاد الا اذا عدم في الكتاب والتورية ولانه لم يذكر التورية لان في القرآن ايات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن الاول من وجهين الاول انه لا يفهم من اطلاق الكتاب الا القرآن فلا يحمل على غيره الا بدليل

القرآن



كما في القرآن والاخبار ولو رجعوا اليها في مواقع اختلافهم حين اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث
المفوضة وبيع ام الولد وحد الشرب والزنا وبطلان المتعة والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين
وغير ذلك من الاحكام فلما لم ينقل عن واحد مع طول اعمارهم وكثرة وقايعهم واختلافاتهم مراجعة
التورية لا سيما وقد اسلم من احبارهم من يقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم
ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب وكيف يحصل اليأس قبل العلم دل على انه غير حجة
الحجة الرابعة انه عليه السلام صوب معاذا في حكمه باجتهاد نفسه اذا عدم حكم الحادثة في
الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التورية كما تعبد بحكم الكتاب لم يكن له العمل باجتهاد
نفسه حتى ينظر في التورية والانجيل فان قلت ان رسول الله صلعم انما صوب معاذا في العمل بالاجتهاد
الا اذا عدم في الكتاب والتورية ولانه لم يذكر التورية لان في القرآن ايات دالة على الرجوع اليها
كما انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن الاول من وجهين الاول انه لا يفهم
من اطلاق الكتاب الا القرآن فلا يحمل على غيره الا بدليل احتجوا بامور احدها قوله تعالى انا
انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وثانيها قوله فبهديهم اقتده فامره ان يقتدي
بهديهم وثالثها قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين ورابعها قوله واتبع ملة ابرهيم
حنيفا وخامسها قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاول قوله يحكم بها
النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التورية وذلك معلوم
بالضرورة فوجب اما تخصيص الحكم وهو ان كل النبيين حكموا ببعضه وذلك لا يضرنا فان رسولنا
حكم بما فيه من معرفة الله تعالى ووحدانيته او تخصيص النبيين وهو ان بعض النبيين حكموا بكل ما فيه
وذلك لا يضرنا وعن الثاني انه امر بان يقتدي بهدى مضاف الى كلهم وهديهم الذي اتفقوا
عليه هو الاصول دون ما وقع فيه النسخ وعن الثالث انه يقتضي تشبيه الوحي لا تشبيه الموحى به
بالموحى به وعن الرابع ان الملة محمولة على الاصول دون الفروع ويدل عليه امور
احدها انه يقال ملة الشافعي وابو حنيفة واحدة وان كان مذهبهما في كثير من الشرعيات
مختلف وثانيها قوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين وثالثها شريعة ابرهيم عليه السلام
قد اندرست وعن الخامس ان الاية تقتضي انه وصى محمدا بالدين ووصى به نوحا ثم بين ان يقيموا
الدين ولا يتفرقوا فيه وامرهما باقامة الدين لا يدل على اتفاق دينهما كما ان الامر للاثنين
ان يقوما بحقوق الله لا يدل على ان الحق على احدهما مثل الحق على الاخر وعلى ان الاية تدل على انه
تعبد محمدا بما وصى به نوحا عليه السلام ابتداء

## الكلام في الناسخ والمنسوخ

وهو مرتب على اقسام القسم الاول النسخ في اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال
انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم
لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر فيظن انه انتقل اليه والاصل في الكلام الحقيقة واذا
ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون في النقل دفعا للاشتراك فان قيل فيهم

الريح بانها ناسخة الآثار والشمس بانها ناسخة الظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا
كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله لم يعارض ما ذكرتموه وتقول
بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانك نقلته اليه او نقلت حكايته ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون وتناسخ المواريث انما هو التحويل من واحد الى آخر بدلا عن الاول فوجب ان يكون اللفظ
حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح **والجواب**
عن الاول من وجهين احدهما لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح
المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير وثانيهما ان اهل
اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على
الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس **وعن الثاني** ان النقل اخص من الزوال لانه حيث وجد
النقل فقد عدمت صفة وحصلت عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه
شيء آخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى على ما تقدم تقريره في
كتاب اللغات **المسألة الثانية** في حد النسخ في اصطلاح الفقهاء الذي ذكره القاضي ابو بكر
وامضاه الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه وانما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل
دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر
وانما قلنا بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة
الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا لان حقيقة
النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وانما قلنا مع تراخيه
عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ولقائل ان يقول هذا الحد مختل من وجوه **احدها**
ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ لحكم الاول وليس بنسخ والنسخ هو الارتفاع
وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع فجعل الرافع عين الارتفاع خطأ **وثانيها** ان تقييد
ذلك بالخطاب خطأ لان الناسخ قد يكون فعلا كما يكون قولا فانه عليه السلام اذا فعل فعلا وعلمنا بالضرورة
انه قصد رفع بعض ما كان ثابتا فذلك يكون ناسخا مع انه ليس بخطاب **فان قلت** الناسخ بالحقيقة
هو الخطاب الدال على وجوب متابعته عليه السلام **قلت** لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على
وجوب متابعته في افعاله ثم انه عليه السلام فعل فعلا وعرفنا بقرائن الاحوال انه افاد العلم الضروري
بان غرضه عليه السلام ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب
في هذه الصورة اصلا **وثالثها** ان الامة اذا اختلفت على قولين فسوغت تقليد كل واحدة
من الطائفتين ثم اجمعت بعد ذلك على احد القولين فهذا الاجماع خطاب دال على ارتفاع
حكم الخطاب مع ان الحق ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن جوابه بما ذكرناه في الجائز في
الشرع **ورابعها** ان كون النسخ رفعا سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى **وخامسها** ان قوله



بالخطاب المتقدم خطأ لان الحكم الاول لو ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بقوله لكان الذي يرفعه ناسخا له
فههنا ما في الحد وتقول ان جعل الناسخ طريقا شرعيا يدل على ان ذلك الحكم الذي كان
ثابتا بطريق شرعي يعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله وعن رسوله والفعل
المنقول عنهما ويخرج عنه اتفاق الامة على احد القولين لان ذلك طريق شرعي ولا يلزم ان يكون
العجز ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس
بطريق شرعي ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي ولا يلزم تقييد
الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخي ولا يلزم ما اذا امرنا الله بفعل واحد ثم نهانا
الله عن مثله لانه لم يكن هذا النهي لكن مثل حكم الامر ثابتا **المسألة الثالثة** قال القاضي
ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطاب المتقدم تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي لا انه
زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول انتهى بذاته
في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم آخر والمثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة ان من قال بجواز
الاعراض قال الضد الباقي يبقى لولا طريان الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا لذلك الباقي
ومن قال بانها لا تبقى قال الضد الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعد ذلك من غير ان يكون
الضد الطاري ازالة اذ الاعراض لا تبقى لان الدليل بقاؤه لا يحتاج الى مزيل واذا ظهر هذا المثل
فادلة الدلايل المذكورة في تلك المسألة هي بعينها ادلة هذه المسألة نفيا واثباتا **احتج** القاضي
بوجوه **الحجة الاولى** انه ليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري
لاجل بقاء الباقي فاما ان يعدما وهو محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما
معا لوجدا معا وذلك محال **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال الحادث اقوى من الباقي لحدوثه
**قلنا** هذا باطل لوجهين احدهما ان الباقي اما ان يحصل له امر زايد على ما كان حاصلا حال
حدوثه او لا يحصل فان كان الاول كان ذلك الزايد حادثا فتحصل له الزوايد بالحدوث فيكون
مساويا للضد الطاري في القوة فاذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما على الآخر واذا امتنع
عدم ازيد من الباقي امتنع عدم ذلك الباقي لا محالة وان كان الثاني وهو ان لا يحصل للباقي امر
زايد على ما كان حاصلا حال الحدوث لزم ان يكون قوة الباقي مساوية لقوة الحادث وحينئذ
يبطل الرجحان **وثانيهما** ان الشيء حال حدوثه كما يمتنع عدمه فالباقي حال بقائه لا بد له من السبب
لكونه ممكنا ومع السبب يمتنع عدمه فالباقي حال بقائه لا بد له من السبب لكونه ممكنا ومع
السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان **الحجة الثانية**
وهو ان طريان الحكم الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو علل بطريان الطاري لزم الدور **وهو محال الحجة**
**الثالثة** ان الطاري اما ان يطرأ حال كون الحكم الاول معدوما او موجودا فان كان الاول
استحال ان يؤثر في عدمه لان اعدام المعدوم محال وان كان الثاني فحينئذ وجد مع وجود الاول واذا
وجدا معا لم يكن بينهما تناف فلم يكن احدهما رافعا للآخر **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم

مع الاكثار **قلت** الاكثار عبارة عن تداول تلك التاليفات عن اجزاء ذلك الجسم والثاني
اعراض غير باقية فلا يكون للكسار فيه ازالتها **البحث الرابع** ان كلام الله القديم والقديم لا
يجوز رفعه **فان قلت** المرفوع تعلق الخطاب قلنا ان ذلك التعلق اما ان يكون امرا ثبوتيا استحال رفعه وازالته
وان كان امرا ثبوتيا فاما ان يكون حادثا او قديما وان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان
كان حادثا لزم كونه محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وهو محال واعلم ان
هذه الوجوه كما انها قوية في منتهاها فهي اقوى لزوما على القاضي لانه هو الذي عول عليها في
امتناع اعدام الضد بالضد والقول بكون النسخ رفعا مبين القول باعدام الضد فيكون لزوم
هذه الادلة عليه اقوى **واحتج** امام الحرمين رحمه الله على فساد الرفع بوجه آخر وهو ان علم
الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى الوقت
الفلاني فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو قبيح والثاني يقتضي
بطلان القول بالرفع لان الله تعالى اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال
وجود ذلك الحكم بعد ذلك الوقت والا لزم انقلاب العلم جهلا فان كان ممتنع الوجود بعد ذلك
استحال ان يقع زواله بمزيل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره **ولقائل** ان يقول
لم لا يجوز ان يقال علم الله تعالى انه ذلك الحكم يبقى في ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لا لذاته
واذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك الوقت لطريان الناسخ لم يكن ذلك قادحا
في تعليل زواله بالناسخ وتزيده تقريرا ان يقال ان الله تعالى كان يعلم ان العالم يوجد في الوقت
الفلاني فيكون وجوده في ذلك الوقت واجبا ولم يكن ذلك الوجوب قادحا في افتقاره
الى المؤثر فكذا هاهنا **واحتج** القائلون بالرفع بامرين اولهما ان النسخ في اللغة عبارة
عن الازالة فوجب ان يكون في الشرع ايضا كذلك لان الاصل عدم التغير وثانيهما وهو ان الخطاب
كان متعلقا بالفعل فذلك التعلق يمتنع ان يكون عدمه لذاته والا لزم ان لا يوجد وان لم
يكن لذاته فلا بد من مزيل ولا مزيل الا الناسخ **والجواب** عن الاول انه معارض بمجرد اللفظ وهو لا
يعارض الدليل العقلية وعن الثاني ان كلام الله القديم كان متعلقا من الازل الى الابد بايقاع
الفعل الى ذلك الوقت المعين والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلا يفتقر زواله الى مزيل
آخر **المسئلة الرابعة** النسخ عندنا جائز عقلا لكنه ممتنع سمعا ويروى عن بعض المسلمين
انكار النسخ **لنا** وجهان الاول ان الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد صلعم ونبوته لا تصح
الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ **الثاني** ان الامة مجمعة على وقوع النسخ
ولنا على اليهود الزامات الاول جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عم عند خروجه من الفلك اني
قد جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم قد
حرم الله سبحانه على موسى عم وبني اسرائيل كثيرا من الحيوانات **الثالث** كان آدم عم يزوج الاخت
وقد حرم الله ذلك على موسى **ولقائل** ان يقول لا نسلم ان نبوة محمد صلعم لا تصح الا مع القول بالنسخ

---

لان من الجايزات ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد
صلعم فلذلك تكليف شرع موسى وعيسى عليهما السلام ووقع تكليف شرع محمد صلعم لكنه لا يكون ناسخا بل يكون
جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمين الذين انكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا
الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التورية والانجيل بمبعث محمد صلعم
وانه عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك امتنع تحقق النسخ وهكذا اجاب اليهود
عن الالزامين الاولين اللذين اوردناهما عليهم واما ادعاء الاجماع فكيف يصح ذلك مع ابي مسلم ووقوع الخلاف
فيه فالمعتمد في المسئلة قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال
به ان جواز النسخ بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى نبوة محمد
لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد عرفت ما فيه وان لم يتوقف عليه صح الاستدلال
بهذه الآية على النسخ **احتج** المنكرون للنسخ عقلا بان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان
حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح وعلى كلا التقديرين يلزم اما
الجهل او السفه واحتج المنكرون بوجهين الاول وهو ان الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلم
فاللفظ الدال عليه اما ان يقال انه دل على دوام شرعه او ما دل عليه فان كان الاول فاما ان يكون
قد ضم اليه ما يدل على انه سينسخ او لا يضم اليه فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول
ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين
وانه عبث وسفه **الثاني** انه على هذا التقدير يقتضي بيان الله تعالى لموسى ان شرعه سيصير منسوخا
فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية اما اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه
الكيفية جاز في شرعنا ايضا ذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ واما
ثانيا فلان ذلك من الوقايع العظيمة التي توفرت الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره
والا لنقل القرآن معارضا ولم ينقل ولما لم يجد عليه السلم مزية هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل
انا اذا ثبت وجوب نقل تلك الكيفية بالتواتر وجب ان يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع
حتى يكون علمنا بان موسى نص على ان شرعه سيصير منسوخا كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك
لعلم الكل بالضرورة ان من دين موسى عم ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك كذلك لامتنع
منازعة الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا فيه دل على انه عليه السلم ما نص على هذه الكيفية واما القسم الثاني
وهو انه تعالى ذكر لفظا يدل على الدوام ولم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فلا يخلو من اقسام **احدها**
ذكر اللفظ الدال على الدوام مع انه لا يبقى ثم تلبيس وهو غير جائز **وثانيها** اذا جوزنا ذلك لم يكن لنا
طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لانا نقول ان في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة قائمة لا
تصير منسوخة قط البتة ولكن اذا رايناه تكلم مثل هذا على تحكم الدوام في بعض الصور زال الوثوق عنه
في كل الصور **وثالثها** انه يجوز مخالفة الظاهر لا يبقى وثوق بوعده ووعيده وكل بياناته **فان قلت**
عرفناه بالاجماع او بالتواتر **قلت** اما الاجماع فلا يعرف كونه دلالة الا بآية او خبر وكلامنا في دلالة

فنقول على هذا التقدير وجب ان لا يصير منسوخا والا لزم ما قلناه

الآية والخبر الا باجراء اللفظ على ظاهره واذا جوزنا خلافه لا يبقى دليل الاجماع موثوقا به واما التواتر فكذلك
لانه غايته ان نعلم ان الرسول عليه السلام قال هذه الالفاظ لكن لعله اراد شيئا آخر يخالف ظواهرها واما القسم الثالث
وهو ان يقال ان شرع موسى عليه السلام بلفظ لا يدل على الدوام البتة فنقول مثل هذا لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة
على ما ثبت ان الامر لا يفيد التكرار وحينئذ لا يحتاج الى النسخ اليه **الوجه الثاني** قالوا ثبت بالتواتر
ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة
بالاتفاق وقول موسى عليه السلام حجة بالاتفاق **الجواب عن الاول** ان نقول لم لا يجوز ان يكون الفعل
مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيامر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي
علم انه مفسدة فيه كما لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان امراض زيد وفقره مصلحة له في وقت وصحته وغناه
مصلحة له في وقت آخر فيمرضه ويفقره حين يعلم ان ذلك مصلحة ويغنيه ويصححه حين يعلم ان ذلك مصلحة
وكما لا يمتنع ان يعلم الانسان ان الرفق مصلحة لعبده اليوم والعنف مصلحة له في غد فيامر عبده بالرفق
به في اليوم وبالعنف به في غد **والجواب** عن الثاني ان نقول اتفق المسلمون على انه تعالى بين
شرع موسى عليه السلام بلفظ يدل على الدوام واختلفوا في انه هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال
ابو الحسين البصري يجب ذلك في الجملة والا كان تلبيسا وقال جماهير اصحابنا وجماهير المعتزلة
لا يجب ذلك وقد مر توجيه المذهبين في مسألة تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحن نأتي بالجواب
عن هذه الشبهة تفريعا على كل واحد من هذين المذهبين اما على قول ابي الحسين من انه لا بد من البيان
فنقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى بين في تلك الشريعة انها ستصير منسوخة لكن لم ينقله اهل التواتر
فلم يصل ذلك المخصص الى اهل التواتر ثم فان قيل فاما ان يجوز على اهل التواتر ان يخلوا
بنقله او لا يجوز فان جاز على الشارع ان لا يوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر وان اوصله
اليهم لكنهم اخلوا بنقله جاز مثله في كل شرع فكيف يقطعون مع هذا التجويز بدوام شرعكم
فلعلها وان كانت بحيث ستصير منسوخة الا ان الله ما بين ذلك او انه بينه لكن اهل التواتر
اخلوا بنقله وايضا فلعل محمدا عليه السلام نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل
هذا الاحتمال ثبت انه تعالى بين ذلك المخصص لاهل التواتر وان اهل التواتر ما اخلوا بنقله
وحينئذ يعود السؤال والاشكال **قلت** الاشكال انما يلزم لو ثبت انه حصل من اليهود
في كل عصر ما بلغوا مبلغ التواتر وذلك ممنوع فانهم انقطعوا في زمان بختنصر فلا جرم انقطعت
الحجة بنقلهم بخلاف شرعنا فانهم كانوا في جميع الاعصار بالغين مبلغ التواتر واما الجواب على
قول اصحابنا فهو ان المخصص لم يكن مذكورا في زمان موسى عليه السلام **قوله** هذا تلبيس **قلنا** سبق الكلام
عنه في مسألة تاخير البيان عن وقت الخطاب **الجواب** عن الثالث انا لا نسلم ان موسى عليه السلام
قال ذلك لان نقل التوراة منقطع عادة بختنصر عليهم حين هذا النقل لكن لفظ التابيد في التوراة
تستعمل في المبالغة دون الدوام في صور الاول قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا **الثاني** قيل في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك

واجيب بانه لو وجد لاشتهر عند اهل الشرع فان قلت لما بين الله ذلك الشرع واوصله الى اهل التواتر م



سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك ثم **الثالث** امر في قصة دم الفصح بان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه
سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد
بذلك **الرابع** قال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية
قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ هذه الصورة وجميع هذه الالفاظ التابيد لم يدل على الدوام فكذا ما ذكرتموه

**المسألة الخامسة** اتفقت الامة على جواز نسخ القرآن وقال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لا يجوز
**لنا** وجوه **الاول** ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك باربعة اشهر
وعشر كما قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها
حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا
لا نسخا **الجواب** ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل
السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية **وثانيها** امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى
رسوله عليه السلام بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ثم نسخ ذلك وقال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز
المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بالصدقة
**الجواب** لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وذلك باطل لانه روي انه لم يتصدق غير
علي عليه السلام ويدل عليه ايضا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم **وثالثها** ان الله تعالى اوجب
ثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين **ورابعها** قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها قال ابو مسلم النسخ هو الازالة والمراد به ههنا
الازالة ازالة القرآن من اللوح المحفوظ **الجواب** ان ازالة القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص
ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه **وخامسها** قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازال الحكم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم
اذا كان هناك عدو **الجواب** ان على ما ذكرتموه لا يبقى فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات
فالخصوصية التي امتاز بها بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا
**وسادسها** قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف ما كان فهو رفع ونسخ **فان قلت**
لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى انزل احدى الآيتين بدلا عن الاخرى فيكون النازل بدلا مما
لم ينزل **قلت** جعل المعدوم مبدلا غير جائز **واحتج** ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه
بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل **وجوابه** المراد

ثم نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين م

ان هذا الكتاب لم يستند من كتب الله شيئا يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله **المسألة الثالثة** اختلفوا
في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله **مثاله** اذا قال الله تعالى لنا صبيحة يومنا صلوا عند الغروب
ركعتين بطهارة فهذا جائز عندنا خلافا للمعتزلة وكثير من الفقهاء **لنا** ان الله تعالى امر
ابرهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام ثم نسخ قبل وقت الذبح **فان قيل** لا نسلم ان ابرهيم
كان مامورا بالذبح بل لعله كان مامورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب
بكونه مامورا بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا **فان قلت** الدليل على انه امر به اوجه **احدها** قوله
اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قوله يا ابت افعل ما تؤمر لا بد وان يكون عائدا
الى الشيء المذكور وهاهنا قوله اني اذبحك فوجب صرفه اليه **وثانيها** قوله تعالى ان هذا
لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بانها بلاء مبين **وثالثها** قوله وفديناه بذبح
عظيم ولو لم يكن مامورا بالذبح لما احتاج الى الفداء **قلت** الجواب عن الاول ان الرؤيا
لا تدل على كونه مامورا بذلك واما قوله افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل فلا ينصرف الى
ما مضى من رؤياه في المنام **وعن الثاني** ان الاضجاع واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور
بالذبح بلاء عظيم **وعن الثالث** انه انما فدى بالذبح بسبب ما كان يتوقعه من الامر
سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ ذلك بيانه من وجهين **الاول** انه كان كلما قطع موضعا من الحلق
وتعداه الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم من قطعه **فان قلت** حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص يبطل به
الحياة **قلت** بطلان الحياة ليس جزءا من مسمى الذبح لانه يقال قد ذبح هذا الحيوان وان لم يمت
بعد **الثاني** قيل انه امر بالذبح وان الله تعالى جعل عنقه صفحة من حديد فكان اذا امر ابرهيم السكين
لم يقطع شيئا من الحلق سلمنا سلامة دليلكم لكنه معارض بدليل آخر وهو ان ذلك يقتضي كون
الشخص الواحد مامورا منهيا عن فعل واحد على وجه واحد وذلك محال والمؤدي اليه محال **بيان**
انه يلزم ذلك ثلثة اوجه **احدها** ان المسألة مفروضة في هذا الموضع فانه لما امر بكرة بركعتين
من الصلوة عند غروب الشمس ثم نهي وقت الظهر عن ركعتين من الصلوة عند غروب الشمس فقد تعلق الامر
والنهي بشيء واحد من وجه واحد حتى لو لم يتحقق شرط من هذه الشرائط لم يكن هذه المسألة التي تنازعنا
فيه **وثانيها** ان قوله صلوا عند غيبوبة الشمس يفيد بوضع الالفاظ الامر بالصلوة في ذلك الوقت لغة و
شرعا وقوله لا تصلوا عند غيبوبة الشمس موضوع للنهي عن الصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا **وثالثها**
وهو ان النهي اذا تعلق بعين ما تعلق به الامر كان لا يخلو اما ان يكون المنهي عنه امرا يلزم من الانتهاء
عنه وقوع الخلل في متعلق الامر او لا يلزم ذلك فان كان الاول كان المتأخر رافعا للمتقدم فيكون
فيلزم توارد الامر والنهي على شيء واحد من وجه واحد وان كان الثاني لم يكن ذلك من المسألة
التي تنازعنا فيها لانا اتفقنا على ان الامر بالشيء لا يمنع من النهي عن شيء آخر لا يلزم من الانتهاء
عنه الاخلال بذلك المامور **بيان** ان ذلك محال ان الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون
اما حسنا واما قبيحا وكيفما كان فاما ان يقال المكلف ما كان عالما بحاله ثم بدا له فكذلك اختلف

ثم نهي عند الظهر لا تصلوا عند الغروب ركعتين بطهارة

ولو كان قد امتثل بعض ما امر به لكان قد صدق بعض الرؤيا



الامر والنهي وذلك محال لاستحالة البداء على الله عز وجل واما ان يقال انه كان عالما بحاله فيلزم منه اما
الامر بالقبيح واما النهي عن الحسن وذلك ايضا محال **الجواب** الدليل على انه كان مامورا بالذبح
انه لو لم يكن مامورا به بل كان مامورا بمجرد المقدمات وهو قد اتى بتمام تلك المقدمات وجب ان لا
يحتاج معها الى الفدية لان الاتي بالمامور به يجب خروجه عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج
الى الفداء فثبت وقت الحاجة اليه علمنا انه لم يحصل تمام المامور به في الوجود وهذا هو الجواب
عن قولكم انه كلما قطع موضعا من الحلق وتعداه الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم قطعه لان على هذا التقدير
يكون كل المامور به داخلا في الوجود فوجب ان لا يحتاج معه الى الفداء فاما قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا فلا يدل على انه اتى بكل المامور به بل يدل على انه صدق بها وعزم على الاتيان بها
فاما انه فعلها بتمامها فليس في الاية دلالة عليه قوله ان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد
**قلنا** ان اعترفتم بانه كان مامورا بنفس الذبح لم يجز ذلك على مذهبكم والا فهو تكليف
ما لا يطاق وان قلتم انه كان مامورا بالمقدمات فهو عود الى السؤال الاول واما المعارضة
فالجواب عنها من وجهين الاول وهو الذي يحسم المنازعة انها مبنية على القول بالحسن والقبح ونحن
لا نقول به الثاني سلمنا ذلك ولكنا نقول كما يحسن الامر بالشيء والنهي عن الشيء لحكمة تتولد
عن المامور به والمنهي عنه فقد يحسنان ايضا لحكمة تتولد عن نفس الامر والنهي فان السيد قد
يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال بعزمه
على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع انه سينسخ عنه غدا ذلك التكليف واذا ثبت هذا
فنقول الامر بالفعل انما يحسن اذا كان المامور به منشأ المصلحة ولو لم يكن الامر منشأ المصلحة
لم يكن الامر حسنا وعند هذا يظهر الجواب عما قالوه لانه حين امر بالفعل كان المامور به منشأ المصلحة
وكان الامر به ايضا منشأ المصلحة فلا جرم حسن منه الامر وفي الوقت الثاني بقي المامور به منشأ المصلحة
لكن ما بقي الامر به منشأ المصلحة فلا جرم حسن النهي عنه **فان قلت** لما بقي الفعل منشأ المصلحة
كما كان فالنهي عنه منع من منشأ المصلحة وهو غير جائز **قلت** انه يكفي في المنع عن الشيء اشتماله
على جهة واحدة من جهات المفسدة فههنا المامور به وان بقي منشأ المصلحة الا ان الامر به
اشتمل على ما هو منشأ المفسدة فكان الامر به وان كان حسنا نظرا الى المامور به لكنه قبيح
نظرا الى نفس الامر وذلك كاف في قبحه **المسألة الرابعة** يجوز نسخ الشيء الى غير بدل خلافا لقوم
**لنا** انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل **احتجوا** بقوله
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها **والجواب** ان نسخ الاية يفيد نسخ لفظها وههنا قال
نأت بخير منها او مثلها فليس لنسخ الحكم ذكر في الاية سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لم لا يجوز
ان نفي الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت **المسألة الخامسة** يجوز نسخ الشيء الى ما
هو اثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر **لنا** ان المسلمين امروا في الزانية بالحبس في البيوت الى الجلد
والرجم ونسخ امر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وحرم

التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم

الحرو نكاح المتعة بعد اطلاقها ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم
عاشورا بصوم يوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر احتجوا
بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها والخير ما هو اخف علينا وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب
عن الاول ان يكون المراد بالخير ما هو اجزل ثوابا واصلح لنا في المعاد وان كان اثقل في الحال وعن الثاني انه
محمول على اليسر في الآخرة حتى لا يتطرق اليها تخصيصات غير محصورة المسئلة التاسعة يجوز نسخ
التلاوة دون الحكم وبالعكس لان التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان وكل ما كان كذلك فانه
غير مستبعد في العقل ان يصير احدهما منسوخا او ان يصير احدهما مفسدة دون الاخرى ويكون الفائدة في بقاء
التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى انزل مثل هذا الحكم رحمة على العباد وقد نسخ الله
الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واما التلاوة
دون الحكم فما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس رضي الله عنه
انزل في قتلى بير معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكرة كنا نقرأ في
القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم والحكم والتلاوة معا وهو ما روي عن عائشة انها قالت
كانت فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة المسئلة العاشرة الخبر اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا يتطرق
اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا
او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم
لا يجوز النسخ في شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله
عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا
وكان وعدا او وعيدا كقوله لاعذبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعده انه اراد الف سنة وان كان
خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله الاوقات المستقبلة فيصح اطلاق الكل
مع ان المراد البعض بيانات ولهذا ثبت ان حكم النسخ في الخبر كهو في الامر احتجوا بوجهين
الاول ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا والثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يرسل
الله اهلك عادا ثم يقول ما اهلكهم ومعلوم انه لو قال ذلك كان تكذيبا الجواب عن الاول
ان دخول النسخ على الامر يوهم البدا ايضا كما يوهم الكذب في الخبر فان قالوا لا يوهم لان النبي لما دل على ان
الامر ما يتناول ذلك الوقت قلنا وههنا ايضا لا يوهم الكذب لان الناسخ يدل على ان الخبر
ما تناول تلك الصورة وعن الثاني ان اهلاكهم غير متكرر لانهم لا يهلكون الا مرة واحدة فقط
فقوله ما اهلكهم رفع لتلك المرة فيلزم الكذب واما ان اراد بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم
كان ذلك تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان المسئلة الحادية عشر اذا قال الله تعالى افعلوا
هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد في تناوله
لجميع الازمان المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز ادخال التخصيص على

صح

مقصود بين صح

لكن الثاني والجامع ... الى جواز التخصيص صح



ان شرط النسخ ان يرد على ما امر به على سبيل الدوام والتابيد لا يدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا
لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه احتجوا بامرين الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام قوله
افعلوا في هذا الوقت وفي ذاك وذاك الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على هذا الوجه لم يجز النسخ
فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد الثاني لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم
بدوام التكليف الجواب عن الاول ان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد
الدوام اما بصريحه واما بمعناه ثم انه ينتقض بانه يجوز نسخه في الازمنة ولا يجوز تخصيصه في زيد وعمرو
وبكر وما جاز في زيد ثم الفرق ما حكيناه في مسئلة ان للعموم صيغة وعن الثاني ان لفظ التابيد
يفيد ظن الاستمرار لكن القطع به لا يحصل الا مع القرائن القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ
المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه اربعة الاول نسخ السنة المقطوعة بالسنة
المقطوعة الثاني نسخ خبر الواحد بخبر الواحد كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله الثالث نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع ولا شك فيه الرابع
نسخ الخبر المتواتر وكذا الكتاب بخبر الواحد وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند الاكثرين خلافا
لبعض اهل الظاهر لنا ان الصحابة كانت ترد خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب قال عمر
بن الخطاب لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا
ضعيف لانا نقول هب ان الحديث دل على انهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر فكيف
يدل على اجماعهم على انهم ما قبلوا الخبر من اخبار الاحاد في نسخ المتواتر احتج اهل الظاهر بوجوه
الاول انه جاز تخصيص المتواتر بالاحاد فجاز نسخه والجامع دفع الضرر المظنون الثاني ان
خبر الواحد دليل من ادلة الشرع فاذا صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المتاخر قياسا على
سائر الادلة الثالث ان نسخ الكتاب وقع بالاخبار الاحاد من وجوه الاول قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية منسوخ بما روي بالاحاد ان النبي عم نهى عن اكل كل ذي
ناب من السباع الثاني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بما روي بالاحاد انه عليه السلام
قال لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها الثالث قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين منسوخ بما روي بالاحاد من قوله عم لا وصية
لوارث الرابع ان الجمع بين وضع الحمل والعدة منسوخ باحد الاجلين واذا ثبت نسخ الكتاب
بخبر الواحد ثم ثبت الحكم في السنة بطريق الاولى الخامس انه عليه السلام كان ينفذ آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا
يبلغون الناسخ والمنسوخ الجواب عن الاول ان الفرق بين النسخ والتخصيص واقع باجماع
الصحابة وللخصم ان يمنع وجود هذا الاجماع كما سبق وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه والاحاد
ليست كذلك فلا يجوز ان يكون هذا التفاوت ملغى في ترجيح خبر الواحد واما الاية فقوله
قل لا اجد فيما اوحي الي انما يتناول الوحي الى تلك الغاية ولا يتناول ما بعده فلا يلزم نسخ

النبي الوارد بعده نسخا وعن الثاني انا خصصنا قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلم لا تنكح
المرأة على عمتها ولا على خالتها لان هذا الحديث بالقبول وعن الثالث يجوز ان يصدر الاجماع عن خبر ثم لا ينقل
ذلك الخبر اصلا استغناء بالاجماع عنه فلذا اجابوا ولئن سلمنا ان يصدر اجماعهم عن خبر ضعيف
ثم لا يستغنا بالاجماع عنه واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون هذا الخبر مقطوعا به عندهم ثم ضعف
نقله اجماعهم على العمل بموجبه وهذا هو الجواب ايضا عن الرابعة والجواب عن الحجة الرابعة
لعل الرسول عم اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من
القرائن ما افاد العلم نحو كون المسجد قريبا من الرسول عم وارتفاع الضجة في ذلك والجواب عن الحجة
الخامسة ان السنن ذكرناها في باب خبر الواحد ان شاء الله تعم المسئلة الثانية قال الاكثرون
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ودليله ما ذكرناه في الرد على ابي مسلم الاصفهاني ثم هاهنا امران
الاول انه يجوز نسخ السنة بالكتاب وهو ايضا واقع وقال الشافعي لا يجوز واحتج
المثبتون بامور الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في الابتداء بالسنة لانه ليس في
القرآن ما يوجبه ودليله قوله تعم فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك لا يدل عليه لانه يقتضي
التخيير بين الجهات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال التوجه الى بيت المقدس وقع في الاصل
بالكتاب الا انه نسخت تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل يمنع من هذا التجويز سلمنا ان التوجه
الى بيت المقدس وقع بالسنة فلم لا يجوز ان يقال حصل نسخه ايضا بالسنة وليس من حيث ثبت
التوجه الى الكعبة بالكتاب ما يوجب ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لان الله انما حول
عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان تقلب وجهه في السماء لا لوجه سوى انتقاله
عن الجهة التي كان يتوجه اليها وينتظر ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فان لم يكن ذلك هو
القاطع فهو مجوز وهذا كاف في المنع من الاستدلال الثاني قوله تعم فالآن باشروهن نسخ تحريم
المباشرة ليلى الصوم وليس ذلك في القرآن الثالث نسخ صوم يوم عاشورا بصوم رمضان وكان صوم
عاشورا ثابتا بالسنة الرابع صلوة الخوف وردت في القرآن ناسخا لما ثبت بالسنة من جواز
تاخيرها الى انجلاء القتال حتى قال عم يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا لحبسهم
لنا عن الصلوة الخامس قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما قرره رسول الله صلعم من العهد
والصلح واعلم ان السوالين المذكورين واردان في الكل ومن المحتمل ان يقع في هذه الروايات
ذلك لانه لا حاجة الى المتقدم منه فانه يسند ما ثبت ولا ضرورة فلم يتعدوها وهذا محمل حظ لان
المستدل لا بد من تصحيح مقدماته بالدلالة فاذا عجز عنها لم يتم دليله احتج الشافعي بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان
ناسخا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد من القرآن والسنة بيانا للآخر والجواب
ليس في قوله لتبين للناس ما نزل اليهم دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت اذا دخل



الدار فسلم على زيد ليس فيه انك لا تتكلم بغير آخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو
الابلاغ وحمل البيان عليه هنا اولى لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد فهو تخصيص بعض ما انزل وهو ما
كان مجملا او عاما مخصوصا وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر المسئلة
الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع وقال الشافعي لم يقع احتج المثبتون بوجوه
اولها انه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعم فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن
الموت ثم انه تعالى نسخ ذلك باية الجلد ثم انه عم نسخ الجلد بالرجم فان قلت بل نسخ ذلك بما كان
قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قلت ان ذلك لم يكن قرآنا يدل عليه
ان عمر قال لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيئا لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان
ذلك قرآنا في الحال او كان ذلك ثم نسخ لما قال ذلك ولقائل ان يقول لما نسخ الله تعم تلاوته
وحكم بازالته عن المصحف كفى ذلك في صحة قول عمر و لم يلزم منه القطع بانه لم يكن البتة قرآنا
الثاني نسخ الوصية للاقربين بقوله عم لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية اذ
الجمع ممكن وهذا ضعيف لان كون الميراث حقا ما نافى الوصية ولان قوله عم لا وصية لوارث خبر واحد
او لو قلنا انه كان متواترا لوجب ان يكون الآن متواترا لانه خبر في واقعة مهمة يتوفر الدواعي على نقله
وما كان كذلك وجب بقاؤه متواترا في الاصل فالقول بان الآية صارت منسوخة به يقتضي نسخ الكتاب
بخبر الواحد وانه غير جائز بالاجماع احتج الشافعي بامور احدها قوله تعم ما ننسخ من آية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال به من وجوه الاول انه تعم اخبر ان ما ينسخ من
الآي يات بخير منه وذلك لا يفيد انه تعالى يات بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ
منك من ثوب اجيئك بخير منه يفيد انه ياتيك بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد ان يكون من جنسه
فجنس القرآن قرآن الثاني ان قوله تعم نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير
وذلك هو القرآن الذي كلام الله دون السنة التي ياتي بها الرسول عم الثالث ان قوله نات
بخير منها يفيد ان الماتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن الرابع انه قال الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير دل على ان الذي ياتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انه الذي وهذا
هو القرآن دون غيره الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين
القرآن ونسخ العبادة رفعها ورفعها ضد بيانها الثالث قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان
آية اخبر انه تعالى هو الذي يبدل الآية بالآية الرابع انه تعم حكى عن المشركين انهم قالوا عند
تبديل الآية بالآية انما انت مفتري ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك
وهذا يقتضي ان ما لا ينزله روح القدس من ربه لا يكون مزيلا للايهام الخامس قوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخه السنة السادس ان ذلك يوجب التهمة

حقا للوارث يمنع صرفها الى الوصية فثبت ان آية الميراث م

وجب ان يبقى الآن متواترا لعلمنا انه ما كان متواترا م

والنزع والجواب عن الوجوه التي ذكروها في التمسك بالآية الاولى بوجه عام ثم بما يخص كل واحد
من تلك الوجوه اما العام فهو ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا
بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا
الاحتمال ان هذه الآية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك
الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم ترتب كل واحد منهما على الآخر وهو دور واما الوجوه الخاصة
فالجواب عن الاول لا نسلم ان ذلك الخير لا بد ان يكون من جنس الآية المنسوخة فلئن تعلقتم بالمثال
الذي ذكروه اول من مثل آخر وهو ان يقول القائل من يلقني بحمد وثناء يلقه الله بخير منه
فانه لا يقتضي ان الذي يلقاه به من جنس الحمد والثناء او من قبيل المنحة والعطاء وعن الثاني
وهو ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير ان يقول المراد بالآية
شرع الحكم والزامه والسنة في ذلك كالقرآن في ان المثبت لهما هو الله تعالى وعن الثالث
وهو قوله السنة لا يكون خيرا من القرآن ان يقول اذا كان المراد بالخير الاصلح في التكليف
والانفع في الثواب لم يمتنع ان يكون مضمون السنة خيرا من مضمون الآية وعن الرابع ان النسخ
رفع الحكم سواء ظهر ذلك بالقرآن او بالسنة وعلى التقديرين فالله تعالى هو المنفرد الجواب
عن الحجة الثالثة ان الناسخ سواء كان قرآنا او خبرا فالمبدل بالحقيقة هو الله تعالى الجواب
عن الرابعة ان من يتهم الرسول فانما يتهمه لانه يشك في نبوته ومن يكن بهذه الحالة فالنسخ
عنده سواء نسخ الكتاب بالكتاب او السنة والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته
الجواب عن الخامسة وهو قوله تعالى ائت بقرآن غير هذا او بدله انه يدل على انه عم لا ينسخ الا
بوحي ولا يدل على ان الوحي لا يكون الا قرآنا الجواب عن السادسة ان النسخ زيادة بالدليل
الدال على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى المسئلة الرابعة في كون الاجماع
منسوخا وناسخا الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عم لانه سيد المؤمنين ومتى وجد
قوله فلا عبرة بقول غيره فاذن الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفات الرسول عم اذا ثبت هذا
فنقول لو انتسخ الاجماع لكان انتساخه اما بالكتاب او السنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما
كانا موجودين وقت انعقاد ذلك الاجماع او كانا موجودين في ذلك الوقت فان كانا موجودين
وضع ان الامة حكمت على خلافهما كانت الامة مجمعة على الخطأ ذاهبة عن الحق وانه غير جائز
وان لم يكونا موجودين استحال وجودهما بعد ذلك لاستحالة ان يحدث كتاب او سنة بعد وفاة
الرسول واما بالاجماع فلان انعقاد هذا الاجماع الثاني اما ان يكون لا عن دليل او عن دليل
فان لم يكن عن دليل كان ذلك اجماعا على الخطأ وانه غير جائز وان كان عن دليل عاد التقسيم الاول
من ان يقال ان ذلك الدليل اما ان يكون موجودا حال انعقاد الاجماع الاول او حدث
بعده وقد ابطلنا هذين القسمين فان قلت اليس ان الامة اذا اختلفت على قولين فقد جوزوا

وبجواب عن الحجة الثانية ان النسخ ابدال لبيان لا تخصيص لحكم بالازمان كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان م

لانه مادام في الحياة لم ينعقد الاجماع م

اي الاجماع او القياس والاول باطل لما الكتاب والسنة م

القاضي



للقاضي ان ياخذ بايهما شاء ثم اذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد منعت القاضي من الاخذ
بذلك القول الثاني فهذا الاجماع الثاني نسخ حكم الاجماع الاول قلت الامة انما جوزت
للقاضي الاخذ باي القولين بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع الاول
مشروطا بهذا الشرط فاذا وجد الاتفاق فقد زال شرط الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء
شرطه لا لان الثاني نسخه واما بالقياس فلان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع
لم يكن القياس صحيحا فلم يجز نسخه به واما كون الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى ابن ابان والحق انه
لا يجوز لنا ان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ والاجماع لا يكون خطأ الثاني ايضا باطل لان
الاجماع المتاخر اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع وقع خطأ او يقتضي انه كان صوابا
الى هذه الغاية والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطأ ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ به اولى
من الناسخ وان كان صوابا حين وقع ولكن كان موقتا فلا يخلو اذ ذلك الاجماع المتقدم المفيد
للحكم الموقت من ان يكون مطلقا او موقتا فان كان مطلقا استحال ان يفيد الحكم موقتا وان
كان موقتا الى الغاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتاخر
رافعا له والثالث باطل لان هذه المسئلة لا يتصور الا اذا اقتضى القياس حكما ثم اجمعوا
على خلاف ما حكم ذلك القياس فحينئذ يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الاجماع عنه
وهذا محال لان شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال الشرط لا يكون نسخا المسئلة الخامسة في
كون القياس منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة الرسول
عليه السلم او بعده او بعد وفاته فان كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص او بالاجماع او بالقياس
اما بالنص فبان ينص الرسول عم في الفرع بخلاف الحكم الذي يقتضيه القياس وبعده
استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعوا على
احد القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا لحكم القياس الذي اقتضى القول الآخر
واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعل معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع
ويكون امارة عليتها اقوى من امارة علية الوصف للحكم الاول في الاصل الاول ويكون كل
ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الاول واما بعد وفات الرسول عم فانه يجوز نسخه في المعنى
وان كان لا يسمى ذلك نسخا في اللفظ اما النص فكما اذا اجتهد انسان في طلب النصوص
ثم لم يظفر بشيء اصلا ثم اجتهد فحكم بشيء بقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس
اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلت كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لحكم
القياس الاول لكنه لا يسمى ناسخا لان القياس انما يكون معمولا به بشرط ان لا يعارضه
شيء من ذلك وان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول معتبرا فلم يكن النص الذي وجده
آخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فهو لا يخلو اما ان ينسخ كتابا او سنة او اجماعا او

عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط صحة القياس

قياسا والاقسام الثلاثة الاول باطلة بالاجماع و الرابع وهو كونه ناسخا لقياس آخر فقد تقدم
القول فيه **المسألة الثانية** ذكرون الفحوى ناسخا ومنسوخا اما كونه منسوخا فقد اتفقوا على جواز
نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع الاصل واذا
زال المتبوع زال التبع لا محالة واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فاختيار ابي الحسين انه لا يجوز
قال لان فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الاصل الا وينتقض الغرض لانه اذا حرم علينا التافيف
على سبيل الاعظام للابوين كان اباحة ضربهما نقضا للغرض واما كونه ناسخا فمتفق عليه لان دلالته
ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة **المسألة الثالثة**
**فيما يظن انه ناسخ وليس كذلك** اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا
للعبادات ولا زيادة صلاة على الصلوات وانما جعل اهل العراق زيادة صلاة على الصلوات
الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين لانه يجعل الا
وسطى غير وسطى فقيل لهم يجب ان يكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة
غير اخيرة ولو كان بعد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك نسخا اما
الزيادة التي لا يكون كذلك فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي انها ليست نسخا وهو قول ابي علي
وابي هاشم وقالت الحنفية انها نسخ ومنهم من فصل و ذكر فيه وجهين الاول ان النص ان افاد
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا **الثاني**
قول القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه
لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون
نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة
صح فعله واعتد به ولم يلزم استيناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا نحو زيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القذف واعلم ان لابي الحسين البصري طريقة في
هذه المسألة هي احسن من كل ما قيل فيها فقال النظر في هذه المسألة يتعلق باموره ثلثة
الاول ان الزيادة على النص هل يقتضي زيادة امر ام لا والحق انه يقتضي لان اثبات كل شيء
لا اقل من ان يقتضي زوال عدمه الذي كان **الثاني** ان هذه الازالة هل تسمى نسخا والحق
ان الذي يزول بسبب هذه الزيادة ~~على النص بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان~~
هو الذي ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا وان كان حكما عقليا
وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا **الثالث** انه هل يجوز الزيادة على النص بخبر
الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان الزائل حكم العقل وهو البراءة الاصلية جاز ذلك الا
ان يمنع مانع خارجي كما قيل ان خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى والقياس لا يكون حجة في
الحدود والكفارات الا ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم
الزائل شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل

المسألة
نسخا

جاز اثبات الزيادة وما لا فلا هذا خلط البحث الاصولي ولنحقق ذلك في المسائل الفقهية المتفرعة
على هذا الاصل وهي ثمانية **الحكم الاول** زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا
يزيل الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك
بين ايجاب الثمانين مع نفي الزائد وبين ايجابه مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا اشعار له بما به
الامتياز فايجاب الثمانين لا اشعار له بالزائد البتة لا نفيا ولا اثباتا الا ان نفي الزيادة معلوم
بالعقل فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي واذا كان ذلك
حكما عقليا جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه الا ان يمنع مانع سوى النسخ واما كون
الثمانين وحدها مجزية وكونها وحدها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع
لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه
كما ان الزوج لما كان يقتضي التوقف على اداء الخروج عن عهدته وقبول الشهادة بعد
اداء ذلك التسع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا هاهنا اما لو قال الله تعالى
الثمانون كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يقبل في الزيادة هاهنا
خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر وايضا لو كان
ايجاب الثمانين يقتضي على سبيل المفهوم نفي الزائد وثبت ان المفهوم المتواتر لا يجوز
نسخه بخبر الواحد والقياس لكنا لا نجيز ذلك بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني**
تقييد الرقبة بالايمان وهو في معنى التخصيص لانه يخرج عتق الكافرة عن الخطاب فان
كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد او قياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب
اجاز عتق الكافرة فالمنع من عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس
وان كانا مقارنين فهو تخصيص والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز **الحكم الثالث** اذا
قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى رفع لحظر قطعها وذلك
الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا امر
الله تعالى بفعل او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وبين فعل آخر فهذا التخيير
يكون مزيلا لحظر ترك ما اوجب علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم
العقل وذلك لان قوله اوجبت عليكم يقتضي ان للاخلال به تاثيرا في استحقاق
الذم وهذا لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب آخر وانما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان
الاصل ان غيره غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي
وجوبه موقوفا على ان الاصل يقتضي نفي وجوبه مع نفي دليل شرعي فالمثبت لوجوب واجب
آخر لوجوبا نافيا لحكم عقلي فجاز ان يثبت بقياس او خبر واحد **مثال** ذلك لو اوجب
الله تعالى علينا غسل الرجلين ثم خيرنا بينه وبين المسح على الخفين فكذلك اذا خيرنا الله تعالى
بين شيئين ثم اثبت معهما ثالثا فاما اذا قال الله تعالى لهذا الفعل واجب وحده او قال

فلو زيد عليها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة ثم

لا يقوم غيره مقامه فان اثبات بدل له رفعا بعد رافع للعلماء بدليل شرعي فلم يجز كونه خبر واحد ولا قياسا
فلما نزل قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فهو تخيير بين
استشهاد رجلين او رجل وامرأتين ثم الحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وقد بينا ان الزيادة في التخيير
ليس بنسخ فمنع من قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قبل الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزم
ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **الحكم الخامس** اذا كانت
الصلاة ركعتين فزيد عليهما ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك يكون ناسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين لان النسخ لا يتناول الا ذلك وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلا يثبت بخبر واحد ولا قياس
وليس ذلك نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا هو نسخ لوجوبهما لان وجوبهما ثابت ولا هو
نسخ لاجزائهما لانهما مجزئتان وانما كانتا مجزئتين من دون ركعة اخرى والآن لا يجزيان الا مع
ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى اليهما ونفي ان يجب ضمها انما حصل بالعقل فلم يمنع
من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل
فانه يكون نسخا لوجوب التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او يكون ناسخا للكراهية وذلك
حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه خبر الواحد ولا القياس فاما كونه ناسخا للركعتين او لوجوبهما
او لاجزائهما فالقول فيه ما ذكرناه **الحكم السادس** زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لاجزائها
ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وكذا
زيادة شرط آخر في الصلاة لا يقتضي نسخ وجوب الصلاة فاما كون الصلاة غير مجزية بعد زيادة
الشرط **الثاني** فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزائها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم الا به
وكذلك ما اشبهه فجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه هذا اذا لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء
من دين النبي صلعم باضطرار فاما ان علمنا اضطرارا انتفاء ذلك معلوما بالشرع متطوعا
به فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس **الحكم السابع** قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل نهانا يفيد
كون اول الليل طرفا وغاية للصيام كما يفيده لو قال آخر الصيام وغايته الليل لان لفظ الى
موضوعة للغاية فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اوله عن ان يكون طرفا فاما ان الخطاب يفيده
وذلك كونه نسخا حقيقة لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل
قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم جاء الخبر باتمام الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان الخبر
لم يرفع ما افاده النص لان النص لم يتعرض لليل وانما نفي الصوم بالليل لان الاصل ان لا صوم
وقامت الدلالة في النهار خاصة على وجوب الصوم فبقي الليل على حكم العقل **الحكم الثامن**
قوله تعالى صلوا ان كنتم متطهرين فانه لا يمنع ان يقبل خبر الواحد والقياس في اثبات
شرط آخر للصلاة لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن ان يكون شرطا اذ لا يمنع ان يكون للحكم الواحد
شرطان وليس كذلك اثبات صوم جزء من الليل لان ذلك يخرج اول الليل من ان يكون
غاية وانما نفي كون الشرط الآخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي **المسئلة الثالثة**

ووجوب ركعة اخرى

لا شك من ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط ولا شك ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا
يكون نسخا للعبادة كما لو قال اوجبت الصلاة والزكوة ثم قال نسخت الصلاة اما الذي يتوقف
عليه صحة العبادة فذلك قد يكون جزءا من ماهية العبادة وقد يكون خارجا عنها واختلفوا فيه
فقال الكرخي نقصان ما يتوقف عليه العبادة سواء كان جزءا او خارجا لا يقتضي نسخ العبادة
وهو المختار وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان الشرط
المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي فنقول الدليل على ان نسخ احد الجزئين لا يقتضي نسخ الجزء الآخر وذلك
لان الدليل المقتضي للكل كان متناولا للجزئين فخروج احد الجزئين لا يستلزم خروج الجزء الآخر كما في
ادلة التخصيص **احتجوا** بان نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تاخير التشهد ورفع
اجزائها من دون الركعة لانه قبل النسخ ما كان يجوز الصلاة دون هذه الركعة وايضا ان كانت
الركعة لما نسخت اوجبت علينا ان نخلي الصلاة منها كان قد ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع
الركعة المنسوخة واجزاء الصلاة مع الركعة قد كان حكما شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا **الجواب**
ان هذه احكام الركعة الباقية مغايرة لذاتها فكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات واما نقصان
الشرط المنفصل عن العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة لانهما عبادتان فاذا نسخ احديهما والدليل
منصوص عليها لم يجب نسخ الاخرى فعلى هذا نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلاة بل نفي اجزاء الاجزاء مع
فقد الطهارة فقد زال بعد ذلك لان الصلاة ما كانت تجزي بلا طهارة فاذا نسخ وجوب الطهارة
صارت تجزية وارتفع نفي اجزائها فان اراد الانسان ان يطلق ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلاة
بهذا المعنى فصحيح لكن الكلام موهم لان اطلاق القول بان الصلاة منسوخة يوهم انه قد خرجت عن
الوجوب او عن ان يكون عبادة **القسم الرابع** في الطريق الذي يعرف به كون الناسخ
والمنسوخ منسوخا وقد يعلم ذلك باللفظ تارة وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يرد لفظ النسخ
اما بان يقول هذا منسوخ او يقول نسخت هذا واما غير اللفظ فهو ان يرد ما يناقض الحكم الاول
او يضاده مع العلم بالتاريخ **مثال** التنقيض قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات
الواحد للعشرة لان التخفيف نفي للثقل المذكور **ومثال** الضد التحويل من قبلة الى قبلة لان
التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس واما التاريخ فقد يعلم باللفظ وبغيره اما
اللفظ فكما اذا قال احد الخبرين قبل الآخر واما غير اللفظ فعلى وجوه **الاول** ان يقول هذا
الخبر ورد سنة كذا وهذا الآخر في سنة كذا **الثاني** ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم
والآخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والآخر في غزاة احد وهذه الآية نزلت
قبل الهجرة والاخرى بعدها **الثالث** ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة لرسول الله صلعم
ويروي الآخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول للرسول صلعم عند ابتداء الآخر بصحبته
فهنا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما اما لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول صلعم لم يجب هنا الا بعد لا
ويتفرع على هذا الاصل مسئلتان **المسئلة** قال القاضي عبد الجبار في نسخ الخطاب اذا قال في احد

الخبرين المتواترين انه كان قبل الآخر قبل ذلك مع انه لا يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهدين
في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان لم يقبل في اثبات الرجم وكما يقبل قول القابلة في الولد
انه من احدى المراتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش مع ان شهادة
المراة لا تقبل في ثبوت النسب قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الواحد
في تاريخ النسخ ولا يمتنع وقوعه الا اذا بين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الآخر **مسئلة**
اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين
لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قاله اجتهادا فلا يلزمنا وعن الكرخي ان الراوي اذا عين
الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز ان يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال
هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لما اطلق النسخ اطلاقا وهذا ضعيف قطعا
لاحتمال انه قاله لقوة ظنه في ان الامر كذلك وان كان قد اخطا فيه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
تم النصف الاول من كتاب المحصول **الكلام في الاجماع** وفيه ترتيب على سبعة
اقسام **القسم الاول** في اصل الاجماع **المسئلة الاولى** الاجماع قد يقال بالاشتراك
على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع
الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمع اهل كذا اي صاروا ذا جمع كما يقال البن
واتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر فقولنا اجمع اهل كذا اي صاروا ذا جمع عليه واما في اصطلاح
العلماء فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور ونعني بالاتفاق
الاشتراك اما في الاعتقاد او ... ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية
وانما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا للعقليات والشرعيات واللغويات **المسئلة**
**الثانية** من الناس من زعم ان اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة
محال كما ان اتفاقهم في الساعة الواحدة على الماكول الواحد محال وربما قال بعضهم كما ان
اختلاف العقلاء في الضروريات ممتنع فكذا اتفاقهم في النظريات محال **والجواب** ان الاتفاق
انما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالماكول المعين والكلمة المعينة اما عند الرجحان لقوة
الدلالة او الامارة الظاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم
على نبوة محمد صلعم واتفاق الشافعية والحنفية مع كثرتهم على قوليهما مع ان اكثر اقوالهما
صادر عن الامارة ومن الناس من سلم امكان هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا
الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما ان يكون وجدانيا او لا يكون اما الوجداني فكما يجد
كل واحد منا من نفسه من جوعه وعطشه ولذاته وآلامه ولا شك ان العلم بحصول
اتفاق امة محمد صلعم ليس من هذا الباب واما الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق
الى معرفته اما الحس واما الخبر واما النظر العقلي ولا مجال له في ان الشخص الفلاني قال
بهذا القول او لم يقل به بقي ان يكون الطريق اليه اما الحس واما الخبر لكن من المعلوم ان الاحساس

مطلب تم نصف الاول من كتاب المحصول

او المكتول المعلوم

امره

بكلام



بكلام الغير او الاخبار عن كلامه لا يمكن الا بعد معرفته فاذن العلم باتفاق الامة لا يحصل الا
بعد معرفة كل واحد من الامة لكن ذلك متعذر قطعا فمن الذي يعرف جميع الناس الذين
بالشرق والغرب وكيف الامان من وجود انسان في مطمورة لا خبر عنده اصلا فانا اذا انصفنا
علمنا ان الذين بالشرق لا خبر عندهم من احوال علماء الغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم
على التفصيل وبكيفية مذاهبهم وايضا فبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم لا يمكن معرفة اتفاقهم
لانه لا يمكن ذلك الا بالرجوع الى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاتفاق لاحتمال ان بعضهم
افتى بذلك على خلاف اعتقاده تقية او خوفا او لاسباب اخر مخفية عنا وايضا فبتقدير ان يرجع
الى كل واحد منهم وعلمنا ان كل واحد افتى بذلك من صميم قلبه فهو لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال ان علماء بلدة
الاخرى رجع عن ذلك الحكم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى ومع رجوعه عن ذلك الحكم قبل فتوى اهل البلدة
الاخرى بذلك وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا ان الامة انقسموا الى قسمين
واحد القسمين افتى بحكم والآخر افتى بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا لم يحصل الاجماع
واذا كان كذلك فمع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الاجماع وههنا مقام آخر وهو ان
اهل العالم بأسرهم لو اجتمعوا في موضع واحد ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة وقالوا افتينا
هذا الحكم فهذا مع امتناعه في نفسه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان مخالفا فيه خائفا
من مخالفة ذلك الجمع العظيم او خاف ذلك الملك الذي احضرهم او ان اظهر المخالفة لكن خفي
صوته فيما بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع ممتنعة **فان قلت** ما ذكرتموه باطل بوجوه
**احدها** انا نعلم بالضرورة ان المسلمين معترفون بنبوة محمد صلعم وبوجوب الصلوات الخمس
ونعلم اتفاق اصحاب الشافعي على القول ببطلان البيع الفاسد واتفاق الحنفية على القول
بانعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها باسرها حاصلة ههنا **وثانيها** انا نعلم ان الغالب
على اهل الروم النصرانية وعلى بلاد العرب الاسلام وان كنا ما لقينا كل واحد من هذه البلاد
ولا كل واحد من ساكنيها **وثالثها** ان السلطان العظيم يمكنه ان يجمع الناس في موضع واحد
بحيث يمكن معرفة اتفاقهم واختلافهم **قلت** اما قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة
محمد صلعم قلنا ان كنت تعني بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد صلعم على نبوة محمد فهو كقولنا نعلم المسلمين
على نبوة محمد صلعم يجري مجرى ان نقول نعلم اتفاق القائلين بنبوة محمد صلعم على نبوة محمد وان كنت
تعني به شيئا آخر غير نبوة محمد صلعم فذلك بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وان كنا نعترف
بحصول الطريق الذي يدل عليه ان الانسان قبل الاختلاط بالمقالات الغريبة والمذاهب النادرة
يعتقد اعتقادا جازما ان المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ثم اذا فتش عن
المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافا شديدا فانا نعرف ما يروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه
انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويروى عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة
يوسف من القرآن ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو

ذلك الذي اتزل الله عليهم صحة بل غيره وبدل لعله بتغيره ونقص عنه واذا كان كذلك علمنا انا وان
اعتقدنا في الشي انه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن ذلك الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن [illegible]
استيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد قلنا اهل تلك البلاد ان بلغوا حد التواتر وفرق بين معرفة حال الاكثر وبين
معرفة حال الكل لان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في جميع المحلات والسكك ظاهرا علم بالضرورة
ان الغالب على اهل البلدة الاسلام فاما ان يعلم قطعا انه ليس في البلدة احد الا مسلم ظاهرا او باطنا
فذلك مما لا سبيل اليه والعلم بانتشار ضروري وقول السلطان العظيم يمكنه جمع علماء العالم في موضع واحد
قلنا هذا الملك المستولي على جميع معمورة العالم مما لم يوجد الى الآن وبتقدير وجوده فكيف يمكن القطع
بانه لم يغفل منه واحد في اقصى الشرق او اقصى الغرب فان ذلك الملك ليس عالما بالغيب وبتقدير
انه لا يغفل منه واحد فكيف يمكن القطع بان الكل افتوا بذلك الحكم طائعين والغيور منهم مكرهين ولا
مجبرين والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل **المسألة الثالثة** اجماع امة محمد صلعم حجة خلافا للنظام والشيعة
والخوارج لنا وجوه **الاول** قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الآية انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول و
اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور
فثبت ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كانت تلك
محظورة وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج عن الطرفين **فان قيل**
لا نسلم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون كونها محظورة مشروطا
بمشاقة الرسول صلعم ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط ونظيره قوله ان زنيت وشربت الماء
عاقبتك لان شرب الماء غير محظور لا مطلقا ولا بشرط الزنا **قلت** اذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين انما يحرم عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة
لانه لا خروج عن النقيضين لكن ذلك باطل لان المشاقة ليست عبارة عن المعصية كيف كانت والا لكان
كل من عصى الرسول مشاقا له بل هي عبارة عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع
عند تكذيب الرسول لكن هذا باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال
عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال **قلت** لا نسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا
وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا انه يلزم وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة ولكن لم
انه يمتنع قوله والمشاقة لا تحصل الا عند الكفر وايجاب العمل بالاجماع عند حصول الكفر ممتنع
قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل الا مع الكفر بيانه ان المشاقة مشتقة من كون احد الشخصين
في شق والآخر في الشق الآخر وذلك يكفي فيه اصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر او لم يبلغ سلمنا ان
المشاقة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلت ان حصول الكفر ينافي تمكين العمل بالاجماع بيانه ان الكفر
بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون ايضا بامور اخر كشد الزنار ولبس الغيار والقاء

لم

كالا يجوز ان زنيت وشربت الماء عاقبتك فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة صح

حراما صح

المصحف





المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي صلعم مع اعترافه بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان
مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع من الكفر لا ينافي العلم بوجوب الاتباع سلمنا ان المنافاة لم
قلتم انها مانعة من التكليف بيانه ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك
متعذر وهذا التوجيه ظاهر ايضا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فان اولئك الذين اخبر الله تعالى عنهم بذلك الخبر كانوا مكلفين بتصديق هذه الآية
وباقي التقرير ظاهر سلمنا ان الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة
الرسول صلعم لكن بشرط تبين الهدى اولا بيانه ان الشرط الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه انه تعالى
ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب ان يكون
تبين الهدى شرطا في التوعد على متابعة غير سبيل المؤمنين لان ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب
ان يكون شرطا في المعطوف واللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي
لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة
وايضا فلان الانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله
بغير قوله فكذا هاهنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بشيء وراء الاجماع واذا كان لا تمسك با
لاجماع الا بعد دليل يستدل على صحة ما اجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة سلمنا انها
تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن من متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او من
متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وتقرير التقسيم ان الاستدلال ساقط اما المنع
فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم واما ان بتقدير
التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير معنى الآية ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان
سبيل المؤمنين استحق العقاب وحينئذ لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين
او لكل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو سبيل الذي به صاروا مؤمنين والذي يغايره هو الكفر
بالله تعالى وتكذيب الرسول صلعم وهذا التاويل متعين لوجهين **احدهما** انا اذا قلنا لا تتبع غير
سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به غير صالحين ولا يفهم منه
المنع من متابعة سبيل غير المؤمنين في كل شيء حتى في الاكل والشرب **وثانيهما** ان الآية نزلت في
رجل ارتد وذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا انه حظر اتباع غير سبيلهم
مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق
فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض اولى من البعض فتبقى الآية مجملة وايضا
فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق الذي يمشى فيه وبين
اتفاق مجموعة على شيء من الاحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة سلمنا انه يجوز جعله مجازا

بلغ

بالايمان وكانوا مكلفين صح

يستحق العقاب وان كان مسلما ولو لم يكن مؤمنا فان هذا غير لازم صح

بلغ

فان كان عن استدلال م

عن ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم
اذا اجمعوا على الشيء فاما ان يكون ذلك الاجماع عن استدلال او لا عن استدلال فقد حصل لهم
سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى اولى من حملها على الاستدلال
على الفتوى بل هذا اولى فان من الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم هو الطريق الذي يحصل فيه الشيء
ثابتة فانه كان الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذلك الحركة الذهنية
في مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا
كان كذلك كانت الآية تقتضي ايجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذي لاجله اتفقوا على الحكم ويرجع
حاصله الى ايجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة وانما
او كان اجماعهم لا عن استدلال بل بما استدلوا به على ذلك الحكم فالقول لا عن استدلال خطأ فيلزم
اجماعهم على الخطأ وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا دلالة الآية على تحريم متابعة غير سبيلهم لكن لا نم
ان كلمة من للعموم وان لفظ المؤمنين للعموم فانا لو حملناه على العموم لزم تطرق التخصيص الى الآية
لعدم دخول العوام والمجانين والنساء والصبيان في الاجماع سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه يلزم
من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظ الغير وان كان مستعملا في
الاستثناء لكنهم اجمعوا على انه في الاصل للصفة واذا كان كذلك كان بين اتباع غير سبيل
المؤمنين وبين اتباع سبيلهم قسم ثالث وهو ترك الاتباع فان قلت ترك متابعة سبيل المؤمنين
غير سبيل المؤمنين فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم قلت لم لا يجوز ان يقال
الشرط في كون الانسان متابعا للغير كونه آتيا بمثل فعل الغير لاجل انه فعل الغير فمن
ترك متابعة سبيل المؤمنين وهو ما تركه لاجل ان غير المؤمنين تركه كان متبعا لذلك سبيل
غير المؤمنين اما من تركه لان الدليل ما دل على وجوب ذلك له او لانه لما لم يدل شيء على متابعة
المؤمنين تركه على الاصل لم يكن هاهنا متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد سلمنا دلالة الآية
على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها والاول ممنوع لوجوه احدها
ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم في كل الامور لزم التناقض
لانه يجب عليهم فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب ذلك لحكمهم بانه غير واجب وثانيها ان اهل
الاجماع قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا متوقفين في المسئلة غير جازمين بالحكم بل كانوا جازمين
بان يجوز البحث عنها ويجوز الحكم لكل احد بما ادى اليه اجتهاده ثم انهم بعد الاجماع قطعوا بذلك الحكم
فلو وجب متابعتهم في كل ما يقولونه لزم اتباعهم في النقيضين وهو محال فان قلت الاجماع الاول
على تجويز التوقف وطلب الدلالة والحكم بما ادى الاجتهاد ما كان مطلقا بل كان مشروطا بعدم الاتفاق
على حكم واحد فاذا حصل الاتفاق زال شرط الاجماع فزال لزوال الشرط قلت المفهوم من عدم حصول
الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم ان يكون تجويزه وجود الشيء
مشروطا بوجوده وايضا فلو جاز في احد الاجماعين ان يكون مشروطا بشرط جاز ايضا في الاجماع

الثاني



الثاني والثالث ويلزم منه ان لا يستقر شيء من الاجماعات وثالثها ان اتفاق المجمعين على ما
اجمعوا عليه اما ان لا يكون عن استدلال او يكون عن استدلال والاول باطل لان القول بغير
الاستدلال خطأ بالاجماع فلو اتفق اهل الاجماع عليه كانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في كون
الاجماع حجة وان كان الثاني فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول باطل لان الاجماع
اما ان يكون نفس حكمهم او نتيجة حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم والثاني يقتضي ان يكون
سبيل المؤمنين اثبات ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم
فوجب ان لا يجوز قطعا وانا لو حملنا الآية على اقتضاء متابعة المؤمنين في كل الامور لزم
التناقض واذا بطل ذلك وجب حملها على اقتضاء المتابعة في بعض الامور وحينئذ نقول
يوجب ويحمله على الايمان بالله تعالى وبرسوله عليه السلام الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه احدها
ان القائل اذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر باتباعهم فيما به صاروا صالحين فكذا
هاهنا وثانيها انا اذا حملنا الآية على ذلك كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على
اجماعهم على الحكم الشرعي كان ذلك ما سيصير سبيلا لهم في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد
وفاة الرسول عليه السلام فالحمل على الاول اولى وثالثها ان السلطان اذا قال من شاقق وزيري
من بعده ولم يتبع سبيل فلان وغيره الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير عاقبته فانه انما يفهم بالسبيل
المذكور سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبل سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة
في كل الامور لكنها تدل على وجوب متابعة بعض المؤمنين او كلهم والاول باطل لان لفظ
المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق ولان اخراج البعض غير معتبر بالاجماع ولان اقوال الفرق
متناقضة والثاني مسلم ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة فلا يكون
الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين فان قلت المؤمنون
هم المصدقون وهم الموجودون اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا بمؤمنين قلت اذا وجد
اهل العصر الثاني في العصر الثاني لا يصح القول بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين
فلا يكون اجماع اهل العصر الاول عند حضور اهل العصر الثاني قول كل المؤمنين
فلا يكون اجماع اهل العصر حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن
الآية انما نزلت في زمان الرسول عليه السلام فيكون الآية مختصة بمؤمني ذلك الوقت وهذا يقتضي ان يكون
اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول فما لم يثبت ان الذين كانوا موجودين
عند نزول هذه الآية بقوا باسرهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام واتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم
تدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الاجماعات الموجودة في الكتب
بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات زمان حياة النبي عليه السلام فسقط الاستدلال بهذه الآية سلمنا
دلالتها على وجوب متابعة مؤمني كل عصر لكن المراد كل من يصدق ذلك البعض العصر او بعضهم والاول
باطل والا لاعتبر في الاجماع قول العوام بل الاطفال والمجانين والثاني نقول به لان عندنا يجب

اهل ه

في كل عصر متابعة بعض من كان فيه من المؤمنين وهو الامام المعصوم سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني
العصر لكن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو امر باطن فكيف نعلم في المجمعين كونهم مصدقين
بقلوبهم لاحتمال انهم وان كانوا مصدقين باللسان لكنهم كفرة بالقلب واذا جهلنا ذلك
جهلنا كونهم مؤمنين واذا كان الواجب علينا اتباع المؤمنين فمتى جهلنا كونهم مؤمنين لم يجب
علينا اتباعهم وهو ايضا لازم على المعتزلة القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لان ذلك
غير معلوم ايضا وايضا فالامة متى اجتمعت لم نعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بكونهم
محقين في ذلك الحكم اذ لو لم نعلم ذلك لجوزنا كونهم مخطئين وان يكون خطاؤهم كبيرا يخرجهم عن
استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن انما نعرف كون المجمعين مؤمنين اذا عرفنا ان ذلك الحكم
صواب فلو استفدنا العلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون
المراد من المؤمنين المصدقين باللسان كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت
لا نزاع ان اطلاق اسم المؤمن على المصدق باللسان دون القلب مجاز فاذا جاز لكم حمل الآية
على هذا المجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز آخر وهو ان نقول المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من
شانه ان يكون سبيل المؤمنين كما اذا قيل اتبع سبيل الصالحين لا يراد به وجوب اتباع سبيل من
يعتقد فيه كونه صالحا بل وجوب اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة
الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية او ظنية الاول ممنوع والثاني مسلم لكن المسئلة قطعية
فلا يجوز التمسك فيها بالدلالة الظنية بيانه ما تقدم في كتاب اللغات ان التمسك بالادلة
اللفظية لا يفيد اليقين البتة فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت بيانه ان احدا
من الامة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من
نفى كونه دليلا اصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو اثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا
تخطئة لكل الامة وذلك يقدح في الاجماع والعجب من الفقهاء انهم اثبتوا الاجماع بعمومات
الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان
الانكار لتاويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر او فاسق فكانهم
قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة سلمنا دلالة هذه الآية على ان الاجماع
حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول
الباطل والفعل الباطل كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل فان النهي عن الشيء لا يجوز الا اذا كان المنهي عنه متصورا واما السنة فكثيرة احدها
قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك من مدارك الشرع لما جاز الاخلال
بذكره عند استعداد الحاجة اليه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وثانيها قوله عم
لا تقوم الساعة الا على شرار امتي وثالثها قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب
بعض ورابعها قوله عم ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض

العلم





العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا وخامسها قوله عم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وسادسها قوله عم
من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاخبار باسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات
واما المعقول فمن وجهين الاول ان كل واحد من الامة جاز الخطاء عليه فوجب جوازه على الكل كما انه لما كان
كل واحد من الزنج اسود كان الكل اسود الثاني ان ذلك الاجماع اما ان يكون لدلالة او امارة او لا لدلالة
ولا لامارة فان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة
مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان يجب اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى
في التمسك بالاجماع فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل
اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في الامة من لم يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على
الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطا بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين
على الباطل وذلك قادح في الاجماع والجواب قوله الآية تقتضي الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
بشرط المشاقة قلنا هذا باطل لان المعلق على الشرط ان لم يكن عدما عند عدم الشرط فقد حصل غرضنا
وان كان عدما عند عدم الشرط فلو كان الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطا بالمشاقة لكان عند عدم
المشاقة اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا وهذا باطل لانه مخالفة الاجماع لم يكن خطا لكن لا شك
ان ذلك لا يكون صوابا مطلقا فبطل ما ذكروه قوله ايجاب متابعة سبيل المؤمنين مشروط بتبيين الهدى
قلنا لا نسلم فان تبيين الهدى شرط في لحوق الوعيد بمن يشاقق الرسول لا في اتباع غير سبيل المؤمنين ولا
انه يلزم من العطف اشتراك الجملتين في كل ما كانت الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف
يقتضي الاشتراك في الاشتراط لكن الهدى الذي تبيينه شرط في حصول الوعيد على مشاقة الرسول هو الدليل
الدال على التوحيد والنبوة لا الهدى الدال على احكام الفروع فاذا لم يكن تبيين الدليل على مسائل الفروع
شرطا في لحوق الوعيد على مشاقة الرسول وجب ان لا يكون شرطا في ذلك ايضا في لحوق الوعيد على اتباع
غير سبيل المؤمنين والا لم تكن الجملة الثانية مشروطة بالشرط المعتبر في الجملة الاولى بل بشرط لم يدل عليه
الدليل اصلا سلمنا ان مقتضى العطف ما ذكرتموه لكن معنا دليل يمنعه من وجهين الاول ان
هذه الآية خرجت مخرج المدح للمؤمنين وتميزهم عن غيرهم ولو حملناها على ما ذكره السائل لبطل ذلك
الاترى ان اليهود والنصارى اذا عرفنا قولا من اقاويلهم هو حق فانه يلزمنا ان نقول به مع انه لا مدح
لهم فيه الثاني ان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا لانه صح ذلك بالدليل
الاترى انا لا نكون متبعين لليهود والنصارى في قولنا باثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام
وان شاركناهم في ذلك الاعتقاد لاجل انا لم نذهب الى ذلك لاجل قولهم قوله لفظ الغير والسبيل
ليس للعموم فلا يقتضي تحريم كل ما كان غير الكل مما كان سبيلا للمؤمنين قلنا العموم حاصل من حيث اللفظ
ومن حيث المعنى اما اللفظ فمن وجهين الاول ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته فهم
منه العموم بدليل صحة الاستثناء فلو جمعنا الاول كل واحد من الدور المعلومة لوازنه الثاني ان الكل

قبلهم

الآية على سبيل الاحتجاج انه غير مذكور فصارت الآية مجملة ولو حملناها على العموم لم يلزم ذلك وحمل كلام الله عز وجل
على ما هو اكثر فائدة اولى لا سيما اذا كانت هذه اللفظة انما يستعمل في العرف لافادة العموم اما لا يماد
كما سيأتي في باب القياس ان ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة لذلك الحكم فكانت علة
التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضي قوله اذا حملناه على
الكل سقط الاستدلال قلنا ان ذلك انما يلزم ان لو حملناه على الكل من حيث هو كل اما لو حملناه على كل
واحد واحد فلا يلزم ذلك ولا شك انه هو المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل هذه الدار فله كذا
لا يفهم منه انه اراد من دخل جميع الدور المغايرة لهذه الدار قوله المراد منه المنع من متابعة غير سبيل الذي
فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر قلنا لا نسلم بل الاصل اجراء الكلام على عمومه وايضا فهذه الآية
نزلت في الرسول ... لا اتباع غير سبيل المؤمنين فلو حملنا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين على ذلك لزم
التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا تقدم بيان ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قوله
السبيل هو الطريق الذي يحصل المشي فيه قلنا لا نسلم لقوله تعالى قل هذه سبيلي وقوله ادع الى
سبيل ربك سلمناه لكن نعلم بالضرورة ان ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع في ان اهل اللغة يطلقون
لفظ السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه في القول والعمل واذا كان ذلك مجازا ظاهرا وجب حمل
اللفظ عليه لان الاصل عدم المجاز الآخر وحينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى الذي ذكره الخصم ...
ويرجح من قولهم لا مناسبة بين الاتفاق على الحكم وبين الطريق الذي يحصل المشي فيه قوله لم لا
يجوز ان يكون المراد وجوب متابعتهم في الاستدلال بالدليل الذي لاجله اثبتوا ذلك الحكم
قلنا هب انه كذلك ولكن لما امر الله تعالى باتباع سبيلهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان
كل ما اتفقوا عليه صواب وايضا فمن اثبت الحكم بدليل لم يكن متبعا لغيره قوله لم قلت انه يلزم من
حظر اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم قلنا لانه يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير
سبيل الصالحين الامر بمتابعة سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم ايضا كان ذلك
ركيكا كما لو قال لا تتبع سبيل الصالحين فانه لا يفهم منه الامر بمتابعة سبيلهم ولذلك لا يستقيم
ان يقال لا تتبع سبيل غير سبيل الصالحين وكم بين قولنا لا تتبع سبيل غير الصالحين وقولنا اتبع سبيل
المؤمنين في كل الامور او بعضها قلنا في كلها ولذلك يصح الاستثناء ولانه لما ثبت النهي عن متابعة
كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع
سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء قوله يلزم وجوب اتباعهم في فعل المباحات قلنا هب ان هذه الصورة
مخصوصة بالضرورة التي ذكرتموها فتبقى حجة فيما عداها قوله ان الناس قبل حصول الاجماع كانوا مجمعين
على التوقف في الحكم وطلب الدليل قلنا الاجماع على ذلك مشروط بان لا يحصل الاتفاق قوله وعدم
الاجماع هو الاختلاف فيلزم ان يكون تجويز الاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف قلنا هب انه كذلك
فاي محال يلزم منه قوله لو جاز ان يكون هذا الاجماع مشروطا لجاز ذلك في سائر الاجماعات قلنا ذلك
جائز ولكن اهل الاجماع حذفوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحذفوه عند الاتفاق

ولا يتبع سبيلهم وبالجملة فالفرق معلوم بالضرورة في العرف بين قولنا لا تتبع سبيل الصالحين ...

بلغ



على جواز الاختلاف قوله اهل الاجماع اثبتوا ذلك الحكم بغير الاجماع واثباته بالاجماع مغاير لسبيل المؤمنين
قلنا لما اثبتوا الحكم بدليل سوى الاجماع فقد فعلوا امرين احدهما انهم اثبتوا ذلك الحكم بدليل والآخر انهم
حكموا بغير الاجماع على انه لا يجب علينا الاستدلال بما استدلوا به اعني اهل الاجماع فيجب العمل بها في الثاني
قوله اذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه ايجاب اتباع سبيلهم فيما به صاروا صالحين قلنا لا
لان سبيل الصالح شيء يضاف الى الصالح والمضاف الى الشيء خارج عنه والصلاح جزء من ماهية
الصالح داخل فيها والخارج عن الشيء لا يكون نفس الداخل فيه سلمناه لكن المتابعة في الصلاح ممكنة
اما في الايمان فلا لانه لا يحصل بالتقليد وقد بينا ان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك
الغير فعله قوله اذا حملناه على الايمان كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على الاجماع لم يكن حاصلا
في الحال قلنا الدلالة دلت على انه لا يجوز حمله على الايمان فان ذلك السبيل ... وجب حمله على ...
انه يفضي الى المجاز لكنه مجاز شائع لان تسمية الشيء بما يؤول اليه مجاز مشهور قوله السلطان اذا قال
من شاقق وزيري واتبع غير سبيل فلان ويعني به المطيعين لذلك الوزير فهم منه انه اراد بذلك
سبيلهم في طاعته قلنا لا نسلم بل اللفظ مقتضى العموم وما ذكرتموه قرينة عرفية تقتضي الخصوص والدلالة
اللفظية راجحة على القرينة العرفية قوله المراد ايجاب اتباع كل المؤمنين او بعضهم قلنا الكل
قوله كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة قلنا هذا مدفوع بوجهين احدهما ان جميع
المؤمنين هم الذين دخلوا في الوجود لان المؤمن هو المتصف بالايمان والمتصف بالايمان ينبغي ان
يكون موجودا وما سيوجد في المستقبل ولم يوجد في الحال فهو غير موجود قوله الموجودون في العصر الاول
لا يصدق عليهم في العصر الثاني انهم كل المؤمنين قلنا لكن لما صدق عليهم في العصر الاول انهم كل
المؤمنين وهم في العصر الاول اتفقوا في كل الاعصار مع انا فرضنا ... الثاني انه تعالى علق
العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا في الاخذ بقولهم فلا يجوز ان يكون المراد
جميع المؤمنين الى قيام الساعة لانه لا فائدة في اتباعهم بعد قيام الساعة قوله اذا كان
المراد من المؤمنين الموجودين في ذلك العصر كانت الآية دالة على ان الاجماع الموجود في وقت
نزول الآية حجة قلنا لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى ايجاب اتباع مؤمني ذلك العصر لان قول
المؤمنين حال حياة الرسول ان كان مطابقا لقوله كان الحجة في قوله لا في قولهم فيبقى قولهم لغوا
ولما بطل ذلك ثبت ان المراد ايجاب العمل بقول المؤمنين في اي عصر كان قوله المراد كل مؤمني
العصر او بعضهم قلنا ظاهره الكل الا انا اخرجنا بالدليل المنفصل العوام والاطفال والمجانين
فيبقى غيرهم وهم جمهور العلماء داخلين تحت الآية قوله تحمل على الامام المعصوم قلنا هذا باطل
لان الوعيد على مخالفة المؤمنين فحمله على الواحد ترك للظاهر قوله المراد من المؤمن المصدق في
الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا المؤمن في اللغة هو المصدق باللسان فوجب حمله عليه الى
قيام المعارض والذي يدل عليه انه تعالى لما اوجب علينا اتباع سبيلهم فلا بد وان نكون متمكنين
من معرفتهم والاطلاع على الاحوال الباطنة ممتنع فوجب حمله على التصديق باللسان قوله لو

والآية انما دلت على وجوب متابعتهم في كل الامور كانت متناولة للصورتين الا انه ترك العمل بمقتضى الآية في احدى الصورتين لانعقاد الاجماع صح

اتفقوا على انه لا يجوز لاحد من سائر الاعصار مخالفتهم وحينئذ يكون ذلك الحكم منهم صدقا في العصر الاول فاذا ثبت في العصر الاول ان ذلك الحكم حق في سائر الاعصار ثبت ذلك في كل الاعصار ... العصر الثاني الصادق في العصر الاول صح

بلغ

يجوز ان يكون المراد ايجاب اتباع السبيل الذي من شانه ان يكون سبيل المؤمنين قلنا هذا عدول
عن الظاهر من غير ضرورة قوله هذه الدلالة ظنية فلا يجوز اثبات الحكم القطعي بها قلنا عندنا ان هذه المسألة
ظنية ولا نسلم انعقاد الاجماع على انها ليست ظنية قوله اعظم الفرق بين الفرع بين الامة ما ليس بالاصل قلنا
نحن لا نقول بتكفير مخالف الاجماع ولا بتفسيقه ولا نقطع به وكيف وهو عندنا ظني قوله هذه
الدلالة معارضة بالآيات الدالة على النهي عن الباطل قلنا لا نسلم ان ذلك النهي خطاب مع كل واحد
منهم والفرق بين الكل وبين كل واحد منهم معلوم بحيث انا ندعي عصمة الكل لا عصمة كل واحد سلمنا انه
خطاب الكل لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه من كل منهم لان الله تعالى نهى الرسول عن الكفر مع علمه
بانه لا يفعله وبما علم انه لا يوجد فهو محال الوجود واما حديث معاذ فقد جاء فيه السلم اما ترك ذكر الاجماع
لانه لا يكون حجة في زمان حياة الرسول عم واما قوله عليه السلم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي
فهو يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت فاما ان يكونوا باسرهم شرارا فلا وكذا القول في
سائر الاحاديث اما قوله عم لا ترجعوا بعدي كفارا فهو يقتضي صحة كلام سلمنا لكنه لعله خطاب مع قوم
مخصوصين ومن الجائز ان يكون الخطا على كل واحد يجوز على الكل قلنا لا نسلم ان حكم المجموع مساو لحكم الآحاد
والتائل الذي ذكروه يدل على ان ذلك محتمل يكون كذلك ولا يدل على انه لا بد وان يكون كذلك
سلمنا ان حكم المجموع مساو لحكم الآحاد ولكن متى يجوز الخطأ على الكل ايضا لكن ليس كل ما جاز وقع
والله تعالى لما اخبر ان ذلك لا يقع علمنا انهم لا يتفقون على الخطأ على الكل ايضا لكن البرهان قوله
اتفاقهم اما ان يكون لدلالة او لامارة قلنا يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها اكتفاء منهم بالاجماع
فانه متى حصل الدليل الواحد كان الثاني غير محتاج اليه والله اعلم **المسلك الثاني** التمسك
بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس اخبر الله تعالى عن كون هذه الامة
وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شيء
من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان
يكون قولهم حجة **فان قيل** الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل
واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الائمة
المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره ويدل عليه وجهان
**الاول** ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل الرجل وقد اخبر الله
تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون ذلك
غير عدالتهم التي ليست من فعل الله تم **الثاني** ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين
فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط من كل شيء خياره
فلم قلتم بان خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن كل المحظورات ولم لا يجوز ان يقال
انه يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر واما عن الصغائر فلا واذا كان كذلك فيحتمل ان الذي اجمعوا عليه
وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم

من غيرهم

التي

عدولا



عدولا لتكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر
ولكن الله تعالى بين انه اتصفهم بذلك لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة
انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء
لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلتم انهم في الدنيا
كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين
عند نزول الآية لان الخطاب مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة اولئك
الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع
اولئك حق فيجب ان لا يتمسك بالاجماع الا اذا علم حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك يقتضي حصول
العلم باعيانهم والعلم ببقائهم الى ما بعد وفاة النبي عم ولما كان ذلك مفقودا تعذر التمسك بشيء من
الاجماعات **الجواب** قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي كون كل واحد
منهم عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤه على ظاهره وجب ان يكون المراد منه امتناع خلو هذه الامة
من العدل وقوله نحمله على الامام المعصوم قلنا للآية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الآية
فقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم اي اعدلهم واما الخبر فقوله عم خير الامور اوسطها
اي اعدلها وقيل كان النبي عليه السلم من اوسط قريش نسبا وقال عم عليكم بالنمط الاوسط واما
الشعر فقوله هم وسط يرضى الانام بحكمهم واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي عدولا واما المعنى فلان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين والشيء الذي يكون
بعيدا من طرفي الافراط والتفريط الذين هما رذيلتان كان متوسطا وكان فضيلة فظهر انه سمي
الفاضل من كل شيء وسطا قوله عدالتهم من فعلهم لا من فعل الله تعالى قلنا هذا ممنوع
على مذهبنا قوله هب ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا
من الناس من قال لا صغيرة على الاطلاق بل كل ذنب فهو صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة
الى ما تحته فسقط عنه هذا السؤال واما من اعترف بذلك التقسيم فان الله تعالى عالم
بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا والمخبر عنه مطابق للخبر
فلما اطلق الله تعالى القول بعدالتهم وجب ان يكونوا عدولا في كل شيء بخلاف شهود الحاكم
حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم
اكتفى بالظاهر قوله الغرض من هذه العدالة اداء الشهادة في الآخرة وذلك يوجب
عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سنجعلكم
امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلعم بهذه
الفضيلة قوله المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية
قلنا تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال في المسلك الاول **المسلك الثالث** قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللام للجنس فيقتضي الاستغراق

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا حيث مع قوله على الواحد
خلاف الظاهر قوله لو قلت ان الوسط من كل شيء خياره
قلنا نعم

قوله فلو اجمعوا قولا او فعلا فقد اجمعوا هم

دل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على منكر قولا او فعلا لكانوا قد امروا بالمنكر
بالمنكر ونهوا عن المعروف وهو مناقض لمدلول الآية **فان قيل** الآية متروكة الظاهر لان قوله
كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه ثبت انه
لا يمكن اجراؤها على ظاهرها فحملها على ان المراد من الامة بعضهم وعندنا ذلك البعض هو الامام
المعصوم سلمنا انه يمكن اجراء الآية على ظاهرها لكن لا نسلم انهم يامرون بكل معروف لما مر في باب
العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الآية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف
في الماضي او الحاضر الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلت انهم ثبتوا على هذه الصيغة في الحال **فان قلت**
لان هذه الآية خرجت مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما صدر قبل اذا
عدل عنه الى ضده فان التائب عن الكفر اذا صار ابرا استحق الذم **قلت** لا نسلم ان هذه الآية
خرجت مخرج المدح ولا يجوز ان يقال ليس فيها الا بيان ان هذه الامة كانوا قبل ذلك خيرا
من سائر الامم ومجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها على المدح لكنه لا يجوز ان يمدح الانسان
في الحال بما صدر عنه في الحال فان عندنا الجمع بين استحقاق المدح والذم جائز على ما ثبت في
مسائل الاخبار سلمنا دلالة الآية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير امة
صريح في ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي ومفهومه يدل على عدم حصوله في الحال
فليس دلالة الآية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال اولى من دلالتها على خروجهم عنها بعد ذلك
فاذا تعارضا فان لم يحسن مدح الانسان بما ليس الصفة في الحال وان كان قد حصل له في
المستقبل **فان قلت** فيلزم ان يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان **قلت** هب انه كذلك لكنا
لا نقطع على شيء من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الكل خرج الكل
عن كونه حجة سلمنا اتصافهم بهذا الوصف في الماضي والحال والمستقبل لكن الآية خطاب مع الموجودين
في ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة فلم قلت ان اجماع غيرهم حجة على ما مر تقريره في المسلك
الاول **والجواب** قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي ان يكون كل واحد منهم
امرا بالمعروف قلنا ليس كذلك لان المخاطب بقوله كنتم خير امة لو كان المخاطب بهذا الخطاب كل
واحد من الامة لزم وصف كل واحد من الامة بانه خير امة لكن المجموع وانما يصح اطلاقه على الواحد
في اللغة مجازا لان الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان
امة بدليل ان المتبادر الى الفهم من قولنا حكمت الامة بكذا المجموع واذا ثبت ذلك فلا يلزم في كل واحد
ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا كان كل واحد منهم وجب ان يكون كل واحد خيرا من سائر
لما بطل ذلك ثبت ان المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم
عسكر في الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام يفهم منه ان الملك وصف كل
واحد من آحاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان في العسكر من هو كذلك فكذا ههنا
الله تعالى وصف مجموع الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك

على الامام

يمدح الانسان في الماضي وان كان يستحق الذم في الحال

ليس كل واحد من الامة امة او الا لاحد صاف الوصف بالمخاطب بهذا الخطاب بانه خير امة



١٠٤

على الامام المعصوم غير جائز لان واحدة لفظ الامة لفظ الجمع قوله المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق
قلنا كثير من الناس ذهب الى انه يفيده وايضا فلفظ المعروف لو لم يحمل على الاستغراق لوجب حمله على
الماهية ويكفي في العمل بمقتضاه صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر
واحد وهذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم قد كان يامر بمعروف واحد وهو الدين
الذي قبله وينهى عن منكر واحد وهو الكفر الذي رده وحينئذ لا يبقى بذلك كون هذه الامة
خيرا من سائر الامم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق
تحصيلا للغرض فانا لو لم نحمله على الاستغراق ولا حملناه على الماهية كان ذلك مخالفا للفظ
قوله الآية تقتضي الاتصاف بهذا الوصف في الماضي والحاضر قلنا بل في الحاضر لان قوله
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظ كنتم تدل على الماضي قلنا
لا نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون ناقصة او زائدة او تامة فان كان الاول فقوله انه دل على انه
تقدم كونهم كذلك لكن قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في
المستقبل ودلالة قوله تعالى كنتم على تقدم هذا الوصف لا يمنع من حصوله في المستقبل فيبقى
دلالة قوله تامرون بالمعروف على كونهم كذلك في المستقبل سليمة عن العارض واما الوجهان
الآخران فالاستدلال معهما ظاهر قوله لم قلت انهم يكونون في الزمان المستقبل على هذه
الصفة قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام فوجب حملها
عليهما معا قوله هذه الآية خطاب مع الحاضرين قلنا الجواب عنه في المسلك الاول
**المسلك الرابع** التمسك بما روي عن النبي صلعم انه لا تجتمع على الخطأ والكلام
عليه يقع في موضعين احدهما اثبات متن الخبر والثاني كيفية الاستدلال به **اما الاول** فلنا
طرق **الطريق الاول** ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر قالوا لان نقل هذا المعنى بالفاظ
مختلفة بلغ حد التواتر **آ** روي عنه عليه السلام انه قال امتي لا تجتمع على خطا **ب** ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **ج** لا تجتمع امتي على الضلالة **د** يد الله على الجماعة
رواه ابن عمر **هـ** سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها **و** لم يكن الله ليجمع
امتي على الضلالة ورووا على الخطأ وروي عن الحسن البصري وابن ابي ليلى ان رسول الله صلعم
قال الخبر وكان الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة تركتهم وقلت قال رسول الله صلعم وهذا
الخبر بهذا الاسناد **ز** عليكم بالسواد الاعظم وذلك لجماعة الامة لان كل من جاء بعدهم فالامة اعظم
اعظم منه **ح** ابو سعيد مرفوعا يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ **ط** من خرج عن الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه **ي** من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة
جاهلية **يا** ابو امامة مرفوعا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم
**يب** عمران ابن الحصين مرفوعا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال
**يج** قام ابن عمر في الناس خطيبا فقال ان نبي الله صلعم كان يقول لا تزال طائفة من امتي على الحق

حتى ياتي امر الله **يد** ثلث لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم
فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه جبير بن مطعم وجابر **يه** من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو من الاثنين ابعد خطب به رسول الله صلعم وخطب به ايضا عمر بن الخطاب في جابية من الصحابة
**يو** لا يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة **يز** ثوبان يروونها لا يضرهم من خالفهم
حتى ياتي امر الله **يح** انه قوم آخرون حتى عليه السلم ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة
واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة **ثم قيل** هذه الاخبار باسرها مشتركة في الدلالة على معنى
واحد من تلك الاخبار ويرجع كثير منها الى ذلك المعنى فصار ذلك المعنى مرويا من جهة الجميع **الطريق الثاني** الاستدلال
وهو من وجهين **احدهما** ان هذه الاخبار لو كانت ثبتت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة
ومما هذا شانه كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه باقصى الوجوه اما الاولى فلتصحيح هذا الاصل
العظيم بها واما الاعداء فلدفع هذا الاصل العظيم فلو كان في متنها خلل لاستحال ذهولهم عنه مع شدة
بحثهم عنه وطلبهم له فلما لم يقدح احد على الطعن فيها علمنا صحتها **ثانيهما** قد ظهر من التابعين الحكم
على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم على ذلك بهذه الاخبار والاستدلال على ان التابعين اجمعوا
على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا وقد كانوا قاطعين بصحة ذلك الخبر فيدل على قطعهم بصحة هذا الخبر **الطريق**
**الثالث** انا لا نسلم ان هذه الاخبار من باب الآحاد تدل على الظن بصحتها وذلك مما لا يمكن النزاع
فيه ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل حينئذ ظن ان الاجماع حجة واذا كان كذلك
وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق اجود الطرق فنقول اما الطريق الاول
وهو ادعاء التواتر فضعيف لانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار الى حد التواتر لان العشرين بل الالف
لا يكون متواترا لانه لا يبعد في العرف اقدام عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة
بعبارات مختلفة وبالجملة فالمطالبون بالعلم الضروري بالاكل ان مجموع هذه الروايات يستحيل اشتماله
من الكذب حصول القطع بعقد الاخبار في الجملة لكن كان نعم القطع بلفظها او بمعناها
اما القطع بلفظها فمن ان يقال انا وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاديث ان يكون كذبا الا انا
نقطع بان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا بل لا بد وان يكون بعضها صحيحا والا القطع بصحة الالفاظ
[illegible]
[illegible]
مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك متواترا
بالتواتر فنقول ان اردتم الاول فمسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه
الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة اذ لو وجد فيها ما يدل على المطلوب لا على هذا الوجه لا
يحصل الغرض لان الذي ثبت عندكم ليس الا صحة احد هذه الاخبار فيحتمل ان يكون الصحيح هو ذلك
الخبر الذي لا يفيد دلالة قاطعة على حجية الاجماع وكثير من المستدلين بهذه الاخبار بعد اقرارهم بعدم
تحصيل تصحيح المتن يتمسكون بواحد منها على التعيين كقوله عم لا تجتمع امتي على خطا وما لقوا

وهو ان الامة باسرها لا يتفق على الخطاء او ان المشترك الاخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم ان كل واحد

امام





سوالا وجوابا ومعلوم انه باطل وان اردتم الثاني فنقول ذلك المعنى المشترك بين الاخبار
اما ان يكون هو ان الاجماع حجة او شيئا يلزم من كون الاجماع حجة او شيئا يلزم منه فان كان الاول
فقد ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله ان الاجماع حجة ومعلوم ان ذلك باطل والا كان
العلم بكون الاجماع حجة جاريا مجرى العلم بوجود غزوة بدر واحد ولما وقع الخلاف فيه وايضا فانا نعلم
بعد الفراغ من التصحيح ان من صحح هذه الاخبار يتمسكون بلفظ خبر واحد ويوردون عليه الاسولة والاجوبة
ولو كان ذلك منقولا على سبيل التواتر لكان تخلف الاستدلال عنادا وبهذا يظهر الفرق بين
علمنا بشجاعة علي عليه السلم وسخاوة حاتم بسبب الاخبار المتفرقة وبين هذه المسالة فانا بعد
سماع تلك الاخبار المتفرقة لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعة علي
بل يحصل العلم الضروري بذلك اما ها هنا فقد علمتم انا بعد سماع هذه الاخبار نفتقر الى الاستدلال
ببعضها على المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهوم هذه الالفاظ وان سلم
ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة
لكن لا بد من الاشارة الى ذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على انه يلزم من ذلك المشترك كون الاجماع
حجة وانتم ما فعلتم ذلك **فان قلت** القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعدها
عن الخطاء ونحن ندعي التواتر في ذلك وما يجري هذا المجرى **قلت** تدعون التواتر
في مطلق التعظيم او في تعظيم ينافي اقدامهم على الخطاء فيه ان ادعيت الاول سلم ولا يحصل الغرض والثاني
ادعاء التواتر فيه كون الاجماع حجة وقد تقدم ابطاله واما الطريق الثاني وهو الاستدلال
ضعيف قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة لطعنوا فيها قلنا وقد طعنوا فيها بانها من الآحاد
**فان قلت** انا اجماع الصحابة والتابعين لم يقل انها من الآحاد بل اتفقوا على انها متواترة قلنا
انهم طعنوا فيها من هذا الوجه ولكن كان يجب ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل **قلت الجواب**
من الاول ان النقل عن المتقدمين جعلوها من باب التواتر ثبت بالتواتر او بالآحاد لا ولا
يستحق كونها متواترة عند الا سبق كان الخبر متواترا او وضح عنكم بالتواتر كونها متواترة عندهم
لزم كونها متواترة عندكم لكن في هذا المقام مسلم انها ليست كذلك الثاني فيتمنى ان يكون
هذه الاخبار من الآحاد لان كونها متواترة عند الصحابة والتابعين لما ثبت عندنا الا
بالآحاد كانت عندنا من باب الآحاد لان استواء الطرفين والواسطة معتبر في التواتر ومن
الثاني ان نقل لم كل ما لا يعلم صحته وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون ما عرفوا
صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل جوزوا صحتها فلا يجب عليهم في هذه الحالة ان يطعنوا فيها على
سبيل التفصيل اما الوجه الثاني في الاستدلال وهو قوله الصحابة والتابعون اجمعوا
على صحة الاجماع وانما اجمعوا على صحة هذه الاخبار وعادة الناس انهم لا يجمعون على حكم
خبر لاجل ذلك الخبر مقطوعا به قلنا المقدمات الثلث ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة و
التابعين على صحة الاجماع سلمناه فلم قلتم انهم انما اجمعوا لاجل هذه الاخبار بل ربما

قالوا انه لا جل الآيات فان ادعوا التواتر في هذين المقامين كان ذلك مكابرة فان تلك الاخبار
المشهور كثير من ادعى هذين المقامين ولما لم يدعوا التواتر في تلك الآحاد فلان لا يجوز ادعاؤه
في هذين المقامين كان ذلك اولى سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اعتقادهم جارية بانهم لا يجمعون على صحة خبر
الا لاجل تلك الحجة لانه قد قطعوا بصحة الاثر ان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن واجمعوا
على ان المراة لا تنكح على عمتها ولا على خالتها بخبر واحد وبالجملة فهم يطالبون الدلالة على هذه المقدمة
التي ادعوها فثبت بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه وثبت ان الصحيح هو الطريق الثالث وهو ان جملتها
من اخبار الآحاد وحصل منها الاحتجاج الكثير مع ان كل واحد منها يكفي في الاستدلال
**المقام الثاني** في كيفية الاستدلال بالاسانيد قوله عم لا تجتمع امتي على خطا **فان قيل** ان كان
المراد بقوله امتي كل من يؤمن به الى يوم القيامة خرج الاجماع من كونه حجة سلمنا ان المراد بالامة
اهل كل العصر لكن لم قلت ان هذه اللفظة تدل على نفي الخطا عنهم لاحتمال ان قوله لا تجتمع امتي على
خطا يكون نهيا فيحتمل ان يكون ذلك اراد عليه السلم نهيهم بان لا يجمعوا على خطا فاشتبه
ذلك على الراوي فنقله نفيا سلمنا ان يكون خبرا لكن لم قلت انه يدل على نفي الخطا
بالمرة عنهم ولا نسلم ان النكرة في سياق النفي تعم وان كان لكن لا نسلم انه يحمل على نفي السهو
او نفي الكفر جميعا منه ومن الحديث المروي في هذا الباب وهو قوله عليه السلم امتي لا تجتمع
على ضلالة سلمنا لكون الامة مصيبين في كل ما قالوه واتفقوا عليه فلم لا يجوز مخالفتهم فان المجتهد
قد يكون مصيبا مع ان المجتهد الآخر يكون متمكنا من مخالفته **والجواب** اما السؤال فمدفوع
بباقي الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه قوله لعل هذا الحديث ورد على صيغة النهي قلنا مقتضى الراوي يقتضي
صحة تلك الرواية ومطلوبنا ههنا الظن ولانا لو فتحنا هذا الباب لانسد باب الاستدلال
باكثر النصوص انه مدفوع بباقي الاحاديث واما ان النكرة في النفي تعم فيتقدم في باب
العموم قوله يحمل على نفي السهو قلنا اجتماع الجمع العظيم على السهو لا يمكن ذكره في معرض التعظيم ولا
يكون في تخصيص الامة بذلك فضيلة قوله يحمل على الكفر كقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة
قلنا كل حديث مستقل بنفسه وكل الضلال لا يقتضي الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى
وقال تعالى فعلتها اذا وانا من الضالين قوله هب ان الامة مصيبون في اجماعهم فلم لا يجوز
مخالفتهم قلنا لان الامة على قولين منهم من قال الاجماع حجة لا يجوز مخالفته ومنهم من قال انه
ليس بحجة فلو قلنا انه حجة يجوز مخالفته لكان هذا قولا خارجا عن اقوال الامة فلو كان الحق ذلك
لكانت الامة مجتمعة على الخطا وذلك باطل بالحديث **المسلك الخامس** دليل العقل وهو ما
عول عليه امام الحرمين فقال اجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة
فان كان لدلالة كشف الاجماع عن وجود تلك الدلالة فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة

عنها

حسنا

وان كان [illegible] اجماعهم حجة [illegible] اجماعهم [illegible] خروج الاجماع عن كونه حجة



١٠٥

وان كان لامارة فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة مثل هذا الاجماع فلولا اطلاعهم
على كونه قاطعة بمانعة من مخالفة هذا الاجماع والا لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته
وهذه الكلمة ضعيفة جدا لاحتمال ان يقال انهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا لامارة بل
لشبهة وكم من شبهة مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب فقد اتفقت الصحابة مجمعين على المنع
من مخالفة هذا الاجماع وذلك يدل على اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة هذا الاجماع قلنا
لا نسلم اتفاق الصحابة على ذلك سلمناه لكنكم لما جوزتم حصول الاجماع لاجل الامارة فلعلهم
اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة اخرى **فان قلت** انهم
لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تعصبوا في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع
ما كان عن امارة **قلت** اذا سلمتم انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة فبطل
قولك انهم منعوا عن مخالفة هذا الاجماع **المسلك الرابع** اما الشيعة فقد استدلوا
على ان الاجماع حجة بان زمان التكاليف لا يخلو عن الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان
الاجماع حجة بيان الاول يتوقف على اثبات امرين **الاول** انه لا بد من الامام والدليل
عليه ان الامام لطف وانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن التهارج ويحثهم على الواجبات
كان حالهم في الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس والعلم
بذلك بعد استقراء العادة ضروري انما قلنا ان اللطف واجب لوجهين **الاول** ان اللطف
كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف واذا كان التمكين واجبا فكذا اللطف وانما قلنا
ان اللطف كالتمكين لانه ثبت في الشاهد ان احدنا اذا دعا ضيفا الى الطعام وكان من شيمته
ذلك الغير ومتى ذلك الضيف الى وقت التناول ولم يتناوله وعلم انه متى تواضع له فاز بتناول
الطعام ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله فان ترك التواضع في هذه الحالة يجري مجرى رد الباب عليه
والعلم بذلك ضروري **الثاني** وان المكلف لو لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل
المفسدة ايضا لانه لا فرق في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما لاجله يخل المكلف
عن بالواجب فثبت ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام **الثاني**
وهو ان ذلك الامام يجب ان يكون معصوما والدليل عليه وهو انا انما احتجنا الخلق الى الامام
لعصمة التبع عليهم فلو حصلت هذه الصفة في الامام لافتقر الامام الى امام آخر ولزم التسلسل
وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما فثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم واذا
ثبت هذا وجب كون الاجماع حجة لانه مهما اتفق العلماء على حكم فلا بد ان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك
المعصوم لانه احد العلماء بل هو سيدهم والا لم يكن ذلك متفقا لكل الامة وقول المعصوم حق فاذن الاجماع
الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم قلنا الاجماع حجة قالوا وطريقنا ان العلم بكون الاجماع
حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامة حجة كان اجماعنا حجة والسؤال عليه انا لا نسلم
انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس ظاهر يمنعهم عن التهارج

[illegible] ان يكون الامارة تفيد الظن [illegible]

من المبطلين صح

وكل لطف واجب فالامام واجب انما قلنا ان الامام لطف صح

الى وقت التناول على صح

وبحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس بيانه انكم تزعمون ان الله تعالى
ما اخلى العالم من امام ظاهر او خفي فنقول لكم وجدنا العالم متى خلا عن الرئيس حصلت المفاسد باطل لانهم اذا لم
يجدوا العالم خاليا عنه قط فكيف يمكنهم ان يقولوا انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت
المفاسد بل الذي جربناه انه متى كان الامام في الخوف والتقية حصلت هذه المفاسد ولكنكم
لا ترجون ظهوره وقوته فالذي تريدون من ان ظهور المفسدة تعند عدمه او ...
عند خوفه وتستره شيء ما جربتموه والذي جربتموه هو ظهور المفسدة عند ضعفه وخوفه
فانتم لا تقولون بنفعه فيما ذكرتم ... هذا التجربة لكنا نقول تدعون اندفاع
هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر الاول ممنوع فلا بد من الدلالة و
استقراء العرف لا يشهد لهم البتة لان الخلق انما ينزجرون من السلطان القاهر فاما السلطان
الضعيف بل المختفي الذي لا يرى ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل
بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلت ان مثل هذا الامام يكون لطفا
انتم لا توجبونه والذي لا توجبونه لا يعرف بالاستقراء كونه لطفا فان قلت نحن الان في اثبات
وجوب اصل الامام واما البحث عن كيفيته فذلك يتعلق بالتفصيل ونحن الان لا نتكلم
فيه ثم السبب في تستره ظاهر وهو ان الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر وزجر الناس عن
القبائح وحثهم على الطاعات لكنه خافهم وكان الذنب من قبلهم قلت الكم ادعيتم
وجوب نصب الامام كيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا فلا بد لكم من بيان كونه لطفا والم
على كونه لطفا تفاوت حال الخلق معه في الطاعات والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمات
عند وجود الامام كيف كان الامام حتى يمكن الاستدلال به على وجود الامام كيف كان ونحن
نمنع ذلك فان تمسكتم بالعرف واستقراء احوال العالم قلنا ذلك التفاوت انما يحصل من الامام
القاهر وانت محتاج الى بيان حصول التفاوت من وجود الامام كيف كان فما لم يستقيم لكم
هذه المقدمة لا يتم دليلكم فان منع لكم ههنا فان تذكروا السبب في غيبته وخوفه ... لنا
ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه الذي ذكرتموه لكنه متى يجب نصبه اذا
خلا عن جميع جهات القبح او اذا لم يخل الاول مسلم ولكن دليلكم لا يتم الا اذا اقمتم الدلالة
على خلوه عن جميع جهات المفسدة وانتم ما فعلتم ذلك والثاني ممنوع لان بتقدير اشتماله
على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه لانه يكون حينئذ قبيحا لان كون الشيء قبيحا اشتماله على جهة واحدة
من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات الحسن ما لم يعرف انفكاكه
عن كل الجهات القبح فان قلت ما ذكرتموه مدفوع من اوجه احدها انه لو جاز القدح
في كون الامام لطفا بما ذكرتموه لجاز القدح في كون معرفة الله تعالى لطفا لان الذي ... بيان ان
معرفة الله تعالى هو انها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقليين فاما بيان خلوها عن
جميع جهات القبح فما لم يحسبه احد لو قدح هناك في كون الامام لطفا لقدح في كون المعرفة لطفا

وانا ادور الثانية فهو مسلم لكنكم لا توجبونه ... فالحاصل ان الذي عرف بالاستقراء كونه لطفا

وثانيها



وثانيها انما ذكرته ينفي ان تعذر القطع بوجوب شيء على الله تعالى لكونه لطفا لان لا شيء
يدعى كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة
على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان جهات القبح محصورة وهي كون الفعل
كذبا وظلما وجهلا وغيرها من الجهات وهي باسرها زائلة عن الامامة فوجب القطع بنفي
اشتمالها على جهة من جهات القبح قلت اما الاول فغير لازم لان هذا الاحتمال الذي
ذكرناه في الامام ان كان بعينه قائما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب عنه في الموضعين
ولا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه من غير جواب وان حصل الفرق بين
الصورتين بطل ما ذكرتموه ثم الفرق ان معرفة الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا
فعلها فاذا علمنا اشتمال المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة مفسدة غلب على ظننا
كونها لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل فانه كما لا يصح الجلوس تحت الجدار المائل
الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم وجب علينا فعل المعرفة اما الامامة فهي من
الالطاف التي توجبونها على الله تعالى فظهر الفرق وعن الثاني انا لا نعقل فعلا يدعى انه لطف
فيكون واجبا على الله تعالى لان الاحتمال المذكور قائم فيه بل نقول الذي يكون لطفا في فعلنا يجب
فعله على الله تعالى وذلك لا يتوجه فيه الاحتمال المذكور وعن الثالث انا لا نقول سلمنا ان المراد من
قولك ما لا دليل عليه وجب نفيه ان عنيت به ان ما لا نعلم عليه دليلا وجب نفيه فهذا باطل لانه
يجب على العوام نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بالدليل وان عنيت ان ما لا يوجد دليل عليه
في نفس الامر وجب نفيه فهذا ايضا ممنوع وبتقدير التسليم لكن لا نسلم انه لا يوجد الدليل فلعله
وجد وانتم لا تعلمونه فان قلت سبرت وبحثت وما وجدت قلت اتفق العقلاء على ان
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعن الرابع انه ممنوع او لم يدع من اول شيء لم يشتمل على كونه
ظلما وجهلا وكذبا مع انه قبيح ... ههنا وبالجملة التقسيم الذي يكون ... المنحصر بالنفي
غيره فلا ... انه لا يبقى في القدح في كونه لطفا من تعيين جهة الفساد لكن ههنا جهتان
احدهما ان نصب الامام يقتضي كون المكلف تاركا القبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام
فان قلت هذا باطل بترتب العقاب على القبيح فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا القبيح لا لقبحه بل
للخوف من العقاب قلت انا نسلم ولكنني ان اقول لم لا يجوز ان يكون هذه الجهة مفسدة
ناقصة ... كذلك ولا يلزم من قولنا ترتب العقاب عليه لا يقتضي
هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتض لها لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما
مخالفا لحال الآخر والذي يحقق ذلك ان ترتب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع فقبل
ورود الشرع يجوز ان يكون مفسدة من هذه الجهة لان الشرع لا يأتي بالمفسدة فظهر ان سلمنا
ان نقول ايجوز قبل ورود الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع
به علمنا انه لم يكن مفسدة من هذه الجهة لكن على هذا التقدير يصير وجوب الامامة شرعيا

وثانيها ان يقال فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منها عند وجوده فيكون
نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه وتقدير هذا الاحتمال فلا نسلم انه يحسن نصب
الامام فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن في كل الازمنة او في بعضها الاول ممنوع والثاني
مسلم بيانه ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة وجود قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم الله
منهم انه متى نصب لهم رئيسا فانهم لا ينقادون على القبائح ولا يتركون الواجبات فيكون نصب الرئيس
في ذلك الوقت مفسدة ثم هذا وان كان نادرا الا انه يجوز ان يكون هذا الزمان ذلك الزمان النادر ومع
لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من الازمنة فان قلت هذا مدفوع من وجهين الاول ان
الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس الان الكلام فيه بل في مطلق الرئيس الثاني انه
مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند عدم الامام غالبة البتة واذا تعارض الغالب والنادر كان الغالب
اولى بالدفع قلت الجواب عن الاول انه كما يتفق الاستنكاف من طاعة رئيس معين فقد يستنكف
من طاعة مطلق الرئيس وايضا فاذا سلمتم ان الاستنكاف قد يقع من الرئيس المعين فيكون نصب ذلك
المعين مفسدة ثم اذا لم يمكن تحصيل المطلق ايضا مفسدة وعن الثاني هب ان الزمان الذي يقع
فيه ذلك الاحتمال نادرا الا ان كل زمان لما احتمل ان يكون هو ذلك النادر لم يمكنا القطع بوجوب
نصب في شيء من الازمنة سلمنا ان الامامة لطف في كل الازمنة ولكنها لطف بتقدير حضورها ومضاها او لا بتقديرها
الاول مسلم ولكن لما لم يقم في غيبتها لم يكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع فلا بد من
الكلام عليه ثم ان حسن امكان الصلاح على الاجمال تبرعا فنقول انكم توجبون عصمة الامام وليست
عصمته لامام والا وقع التسلسل فاذن لشيء سوى الامام وقع لطف الجملة في الاحتراز عن القبائح
واداء الواجبات واذا ثبت ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يحصل الامانة لطف قائم مقام الامام
وحينئذ لا يكون نصب الامام واجبا عينا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن في المصالح الدنيوية
او الدينية الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان ما ذكرتموه من منفعة وجود الامام ليس الا
في حصول نظام العالم وانتظام الهرج والمرج وذلك كله مصلحة دنيوية وتحصيل الاصلح في الدنيا غير
واجب على الله تعالى فما يكون لطفا فيه اولى ان لا يجب او في اقامة الصلوات واخذ الزكوات وذلك
كله مصالح شرعية ما يكون لطفا فيه لا يجب وتوقع عقله وان ادعيتم كونه لطفا في شيء آخر ورا ذلك
فهو ممنوع فان قلت الامام لطف في المصالح الدينية العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم
بالواجبات العقليات مرة بعد اخرى ترتب نفوسهم عليها واذا ترتبت نفوسهم عليها تركوا القبائح
لقبحها واتوا بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة دينية قلت لا نسلم التفاوت حال الخلق
وجود الامام في هذا المعنى فانه عند وجود الامام ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتموه وربما
اقدموا على الافعال والتروك بمحض الخوف منه وبالجملة فالتفاوت الحاصل في احوال الخلق انما
يظهر فيما عددناه من المصالح الدنيوية او فيما عددناه من المصالح الشرعية فاما فيما عددناه من
المصالح الدينية العقلية فهذا التفاوت ممنوع فان الاحتمالات متعارضة عليها بينها سلمنا انه

لطف



[illegible] لا نسلم ان فعل اللطف جار مجرى التمكين قوله



لطف فلم قلتم ان كل لطف واجب قوله في الوجه الاول فعل اللطف جار مجرى التمكين قلنا هذا قياس
من قدم الطعام الى انسان واراد منه تناوله الى آخره قلنا لا نسلم ان ترك التواضع في تلك الحالة يقدح
في تلك الارادة على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فتقدير ما لا انسان من غير ان يتناول
الطعام ارادة في الغاية حتى انه تقرير نفسه انه فعل كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول الطعام الا
عنده فعل وقد تكون الارادة لا الى ذلك الحد لكن يقول اريد ان ياكل طعامي لكن لا الى حيث انك
لو لم ياكل طعامي الا عند تقبيل نعلك قبلت نعله بل ارادة دون ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة
ان كانت على الوجه الثاني لم يلزم من عدم التواضع عدمها بحث اذا ثبت هذا فنقول الارادة
لم قلت ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح ارادة على الوجه
الاول حتى يلزم فعل اللطف بيانه ان التكليف تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه
ان ياتي باقصى مراتب التفضل قوله في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا
انه قياس فلا يفيد اليقين لاحتمال ان ما وقع به التغاير يكون شرطا او مانعا ثم نقول الفرق
ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف ترك الارتفاع وليس يلزم من قبح ترك الايقاع فانه يقبح
منا الاضرار بالفقير ولا يقبح ترك ايقاعه سلمنا انه يجب فعل ترك اللطف لكن يجب فعل اللطف
لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل اللطف المقرب الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم ان الامام
لطف محصل بيانه انه لا يمكن القطع بانه عند وجود الامام يقدم الانسان على الطاعة ويحترز عن
المعصية لا محالة بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا وان كان كذلك فلم قلت بوجوبه على الله تعالى ويخرج
على هذا مسألة الضيف فان المضيف انما يجب عليه التواضع للضيف اذا علم انه لو تواضع لاجابه
الى المقصود والا فلا فاما اذا علم قطعا انه لا حاجة اليه ولم يعلم انه يحسن منه ذلك التواضع
منعه عن الوجوب وعلى هذا لا يبعد ان يوجد زمان علم الله تعالى ان الامام لا يكون لطفا محصلا
فلم قلت يجب على الله نصب الامام في ذلك الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن متى
اذا امكن فعله ام اذا لم يمكن الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه اذا علم الله تعالى ان كل من خلقه
في ذلك الزمان مفسدون لهم واذا كان كذلك فلم قلت انه لا يحسن التكليف في هذه الحالة فاذا حسن
هذا التكليف جوزنا في زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام في شيء من
الازمنة ويخرج عليه مسألة الضيف فان كان هناك انما يجب عليه التواضع اذا كان ذلك
التواضع مقصودا له فاذا لم يكن مقصودا له لم يتوقف التماس تناول الطعام على فعل التواضع بل حسن
ذلك الالتماس بدون التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه لكنه باطل بالقيسين والتسع العقليين
وانه باطل على ما ثبت في الكتب الكلامية فهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلكم على الترتيب
ثم نقول دليلكم منقوض بصور احدها انه لو كانت القضاة والامراء والجيوش معصومين
لكان حال الخلق في الاجتناب عن القبائح اقرب مما اذا لم يكن كذلك وثانيها لو وجد في كل

بلده امام معصوم **ثالثها** لو كان الامام عالما بالغيب بتقدير ان يكون الامر في الشرق والغرب والسماوات و
الارض **ورابعها** لو كان اذا شاء لاختفى عن الاعين وطارع البلاد كان حائز المكلفين ههنا
شديد سالان كل احد يتوقع ان يعلمه مني وانا ذكر لا اراه فكان ان الرجاء عن قبح الشيء وكلا خلاص
عن هذه الاشارات على الا بعد امرين **الاول** ان يقال هذه الاشياء وان حصلت فيها هذه
المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة لا نعلمها نحن فلذلك لم يجب على الله تعالى فعلها **الثاني**
ان يقال انها وان كانت خالية من جميع الجهات المفسدة لكن لا يجب على الله تعالى فعلها لكل
واحد من هذين الاحتمالين قائم فيما ذكره فيبطل به اصل دليلهم سلمنا انه لا بد من الامام فلم قلت
انه معصوم **قوله** لو لم يكن معصوما لافتقر الى لطف آخر **قلنا** لم لا يجوز ان يكون ذلك
اللطف هو الامة فان قيل قيام الدلالة على ان الاجماع حجة يجوز كونه حجة وذلك التجويز يكفينا
في ذلك المقام لانهم هم المستدلون فيمكننا ان يبطل لم لا يجوز ان يكون الامام لطفا لكل واحد
من آحاد الامة ويكون المجموع الامة معصوما ومعلوم انه لا يمكنه دفع ذلك الا بعد ثبوت ان
الاجماع حجة سلمنا كونه معصوما فلم قلت ان الاجماع يشتمل على قوله وتقريرنا في اول
الباب انا نعلم بالضرورة ان الناس كلهم يستطيع بانه لم يبق منهم واحد في الشرق والغرب يتعذر الا
سبيل اليه سلمنا وجود قوله لكن لا نسلم ان قوله صواب لان عندهم يجوز ان يفتي الامام بالكفر
والبدعة على سبيل التقية والخوف من الخلق بالله تعالى والامان التي لا يخرج منها الا من كذلك
واذا كان كذلك فلعله لما راى اهل العالم متفقين على ذلك القول خاف من مخالفتهم فاظهر
الموافقة على ذلك الباطل كيف وعندهم قد اظهر علي بن ابي طالب عم مع جميع رهط الهاشميين والاتقى
والانصار التقية خوفا من ابي بكر وعمر ومن شيعتهما مع قلة انصارهما واعوانهما فاذا جاز الخوف والتقية
في هذه الصورة فكيف لا يخاف الرجل الواحد جميع اهل العالم وعند امامهم على بطلان ما
افتى به من الاعتقاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطا من باب الصغائر وعند ذلك يتجاوزت
الى الامامة الدالة على انه لا يجوز الصغيرة على الائمة فان عولوا فيه على حدوث السفيرة فهو ضعيف
لان الجمهور الشديد والعتب بالكفر والفسق واباحة الدما والفروج مع الايمان من الصغيرة
فهذا ما على هذه الطريقة من الاعتراضات ومن احاط بها تمكن من القدح في جميع مذاهب الشيعة
اصولا وفروعا لان اصولهم في الامامة مبنية على هذه القاعدة ومذاهبهم في فروع الشرعية
مبنية على التمسك بهذا الاجماع **القسم الثاني فيما اخرج عن الاجماع وهو منه المسئلة
الاولى** كل مسئلة فالحكم فيها اما ان يكون بالايجاب الكلي او بالسلب الكلي او بالايجاب
في البعض والسلب في البعض فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها فاذا اختلف اهل العصر الاول
على قولين من هذه الثلث فهل يجوز ان يذكر الثالث الاكثرون منعوه واهل الظاهر جوزوه
والحق ان احداث القول الثالث انما لم يجز لو تضمن الخروج عما اجمعوا عليه اولا لم يلزم وان كان لا وله
فلا يجوز احداث القول الثالث **مثاله** الامة اختلفت في الجد مع الاخ على قولين منهم من جعل المال



١٥٤

كله للجد ومنهم من قال انه يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو صرف المال كله الى الاخ غير جائز
لان اهل العصر الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان للجد قسطا من المال فالقول بصرف
المال بكليته الى الاخ يبطل ذلك **واما الثاني** فهو ان احداث القول الثالث غير جائز لان
المجتهد يخالف الاجماع او القول بالدليل ومخالفة الاجماع فاذا لم يكن احداث القول كذلك
وجب جوازه **احتج** المانعون بامرين احدهما انها اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد
من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وتجويز القول الثالث يبطل ذلك **فان قلت** انهم انما اوجبوا ذلك
بشرط ان لا يظهر وجه ثالث فاذا ظهر فقد زال الشرط فلا اجماع **قلت** لو جوز هذا الاحتمال لجاز ان
يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر فقد زال
شرط الاجماع فيجوز خلافه **الثاني** ان الذهاب الى القول الثالث انما يجوز ان لو امكن كونه حقا
ولا يمكن كونه حقا الا عند كون الاولين باطلين ضرورة ان الحق واحد فحينئذ يلزم اجماع الامة على الباطل
**والجواب** عن الاول ان الايجاب لاخذ باحد ذينك القولين ثابت حين كل واحد من الفريقين مشروط
بان لا يظهر الثالث **قوله** لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد **قلنا** انه جائز لكنهم منعوا
من اعتباره فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية **وعن الثاني** ان هذا الاشكال غير وارد على القول
بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام فساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد
فلا يلزم من العمل بالاجتهاد الخطا **المسئلة الثانية** الامة اذا لم يفصل بين مسئلتين فهل لمن بعدهم
ان يفصل بينهما والاصح ان هذا يقع على وجهين احدهما ان يقولوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في
كل الاحكام او في حكم الفلاني والآخر ان لا ينصوا على ذلك لكن ما كان فيهم من فرق بينهما اما القسم الاول
فانه لا يجوز الفصل بينهما ثم انه على ثلاثة اقسام **الاول** ان يحكموا في المسئلتين بحكم واحد اما التحليل
او التحريم **الثاني** ان يحكم بعض الامة بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل **الثالث** ان لا يعلم البتة
منهم حكم فيهما ففي هذه الصور الثلث متى دل الدليل في احدى المسئلتين على التحليل او التحريم وجب ان
يكون الحال في الاخرى كذلك **واما** القسم الثاني فيجوز فيه ان يعلم انه اتحد الحكم في المسئلتين
واحدهما فذلك جار مجرى ان يقولوا لا فصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه **مثاله**
من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الآخر وانما جمعوا بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوي
الارحام فههنا لا يسوغ خلافهم فيه بتفرقة ما جمعوا بينهما الا ان هذا الاجماع متاخر من سائر
الاجماعات في القوة واما ان لم يكن كذلك فالحق جواز التفرقة لان عدم علمنا لا يكونون بذلك مخالفا لما
اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة حكم فيصير المسئلة الاولى حجة ولا يجب عليه ان يوافقه وكل المسائل **احتج** المانعون
من الفصل مطلقا بوجهين **الاول** ان الامة اذا قال نصفها بالحرمة في المسئلتين وقال النصف
الاخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون الفصل بينهما ردا للاجماع **الثاني**
ان الامة اذا اختلفت على قولين في المسئلتين فقد اوجبت كل واحد من الطائفتين على الآخذ
ان يقول بقولها او بقول الطائفة الاخرى وخطرت ما سوى ذلك وذلك يمنع من الفرق بين المسئلتين

الجواب عن الاول انكم ان عنيتم بقولكم اشتركوا في انه لا فصل بينهما انهم نصوا على استوائهما في الحكم
او ما نسبوا الى علة الحكم وليس كذلك لان محل النزاع ليس هذا وان عنيتم به ان كل من قال باحد المسئلتين
فقد قال ايضا بالاخرى فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسئلة وعن الثاني
انهم انما اوجبوا ذلك ان لا يفرق بعض المجتهدين بين المسئلتين فان ادعوا انه لا اتفاق الا هذا
الشرط وهذا عين المتنازع فيه ومن الناس من جوز الفصل مطلقا استدلالا بان ابن سيرين فرق في زوج
وابوين ان للام ثلث ما بقي وقال في امراة وابوين للام ثلث ما بقي فقال في احدهما بقول ابن عباس
وفي الاخرى بقول عامة الصحابة والثوري قال الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر وفرق بين المسئلتين
مع ان جميعها طريقه واحدة المسئلة الثالثة يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز
لنا اجماع الصحابة بعد اختلافهم احتج الخصم بان اهل العصر على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها واتفاق
التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه احتج الخصم بان اهل العصر الاول
اتفقوا على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احد القولين وجب
ان يكون الاجماعات صوابين ويكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن ذلك باطل على ما مر في باب النسخ
ولانه لو جاز ذلك لجاز مثله بعد الاتفاق قلنا مر الجواب في المسئلة الاولى المسئلة الرابعة
اذا اتفق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته
خلافا للكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية لنا ما اجمع عليه اهل العصر الثاني
سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن
فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل الاجماع في حال الفكر واعلم ان هذا القياس يعني بحجة
المخالف اكثر ادلته احتجوا بامور احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد
الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من
الاختلاف فوجب الرد الى كتاب الله تعالى وثانيها قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ظاهره يقتضي جواز الاخذ بقول كل واحد من الصحابة ولم يفصل بين ما يكون بعده اجماع
او لا يكون وثالثها انه في ضمن اختلاف اهل العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ باي القولين
فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني لتناقض الاجماعات ورابعها لو كان قولهم اذا انقرضوا بعد اختلافهم
حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت وخامسها
لو كان اتفاق اهل العصر الثاني حجة لكان اتفاقهما دوا الى الدليل وذلك باطل لانه لو وجد ذلك الدليل
لما خفي على اهل العصر الاول وسادسها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم وحدهم
اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول
ثالث وانه غير جائز وثامنها ان الصحابة في الحادثة التي اختلفوا فيها كالاحياء الا انه
يحفظ في ذلك اقوالهم ويحتج بها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع بقاء الاقوال كحال حياة القائلين
بها وجب ايضا ان لا ينعقد بعد وفاتهم وتاسعها ان هذا الاجماع لو كان حجة لوجب ترك القول

الآخر



١٥٤

الآخر ولو كان اذا حكم به حاكم ثم انعقد الاجماع على خلافه وجب نقضه لكونه واقعا على مضادة دليل
قاطع لكن ذلك باطل لان اهل العصر الاول اتفقوا على تسويغ هذا القضاء فنقضه يكون على خلاف
الاجماع والجواب عن الاول ان التمسك بالاجماع رد الى الله ورسول الله ولان اهل العصر الثاني
اذا اتفقوا انهم ليسوا متنازعين فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه
وعن الثاني انه مخصوص بمن بعد الصحابة وفي الحكم حال الاستدلال مع انه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد
انعقاد الاجماع فوجب حمله على تخصيص النزاع عنه والجامع ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع
مشروط بانه ما ثم حال الاستدلال على التوقف وتجويز الاخذ باي قول شاء او الدليل اليس لكم
اذا اجمعتم ان يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة اذ ليس
احد الاتفاقين اولى من الثاني فاذا لم يكن الاتفاق من الاول حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتموه
من المحذور وثبت ان هذه الحجة ناقضة وعن الرابع انا بينا من موت احدى الطائفتين ان قول
الطائفة الاخرى حجة وعن الخامس انه يجوز ان يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم
وعن السادس انه لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لوجب ان لا يكون اتفاقهم الذي لا يكون مسبوقا
بالخلاف حجة وهذا يقتضي ان يكون الحجة اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند نزول
اول الاجماع وهذا القائل لا يقول بهذه المذاهب وعن السابع انه لا يجوز احداث قول ثالث اذا
كان الاجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط فان ذلك عند عدم ذلك
الشرط كما ذكرنا انهم حال الاستدلال لا يطبقون على جواز التوقف وعدم القطع مع ان ذلك لا ينافي
اتفاقهم على القطع بعده وعن الثامن قوله ان اقوال الصحابة باقية بعد موتهم ان عنيتم بذلك كونها مانعة
من انعقاد الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك يمنع
انعقاد الاجماع فان ذلك عندهم ثابت فيسقطه وعن التاسع انا لا ننقض ذلك الحكم لانه صار مقطوعا به
في زمان عدم هذا الاجماع ونحن انما ننقض الحكم الذي يحكم به القاضي اذا وقع ذلك الحكم في زمان تقدم
الدلالة القاطعة على فساده المسئلة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات احد القسمين
صار قول الباقين اجماعا لان الموت اظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت ادلة الاجماع وكذا
القول اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الثاني حجة المسئلة السادسة اهل العصر
اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الى احد ذينك القولين هل يكون ذلك اجماعا اما من قال بانعقاد
الاجماع في المسئلتين السابقتين فقوله به ههنا اولى وسبب هذه الاولوية من وجهين الاول
انه في المسئلتين السابقتين لقائل ان يقول المجمعون ليسوا كل الامة فلا يكون
اتفاقهم قول كل الامة فلا يكون حجة واما ههنا فهذه الشبهة زائلة لان الذين اتفقوا هم بعينهم الذين
اختلفوا فكان المجمعون كل الامة الثاني انه في المسئلتين السابقتين ما صار القول الثاني مهجورا
عند اهله وههنا صار كذلك واما المنكرون لانعقاد الاجماع هناك فقد اختلفوا ههنا فاما من
اعتبر انقراض العصر فانه جوز ذلك لان الانقراض لما كان شرطا في الاجماع ولم ينقرضوا على ذلك

الخلاف فلم يحصل الاجماع على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من
لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا فمنهم من احال وقوعه ومنهم من جوزه وزعم انه لا يكون حجة ومنهم من جعله
اجماعا يحرم خرقه وهو المختار **لنا** ما تقدم ان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقوا بعد ذلك
عليها فاذا ثبت وقوعه وجب ان يكون حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والشبه التي
ذكروها قد مضى الجواب عنها **المسألة السابعة** انقراض العصر غير معتبر عندنا في الاجماع خلافا
لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك **لنا** قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وصفهم بالخيرية واجماعهم على الخطا يقدح في وصفهم بالخيرية وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم
بالخيرية وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا ينفي اجماعهم على الخطا ولو في لحظة واحدة ومما تمسكوا به في
المسألة انا لو اعتبرنا الانقراض لم ينعقد الاجماع لانه قد يحدث من التابعين في زمن الصحابة قوم من
اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر الثاني لم ينقرض ثم الكلام في هذا العصر كالكلام
في الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا **فان قلت** لا نجوز ان يكون المعتبر انقراض عصر من كان
مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يجدد بعده فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا احدث ثم مجتهد
عند حدوث الحادثة من الصحابة فيجوز في ذلك الوقت اجماع الصحابة غير منعقد فوجب ان يجوز للتابعين مخالفتهم
وكذا الحديث في اجماع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى زماننا فيلزم
ان لا ينعقد الاجماع على ذلك التقدير ثم انا نجوز هذا الاحتمال في كل الاجماعات ولا نعلم عدمه فوجب
ان لا ينعقد شيء من الاجماع **واحتج** المخالف بامور **احدها** ان عليا عليه السلام سئل عن بيع
امهات الاولاد فقال كان راي وراي عمر ان لا يبعن ثم رايت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك
في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل قول عبيدة على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه
**وثانيها** ان الصديق كان يرى التسوية في القسم ولم يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك
**وثالثها** ان الناس ربما وافقوا المجتهد لكونهم في النظر والتامل فلا يستقر الاجماع **ورابعها** قوله تعالى
لتكونوا شهداء على الناس ومنهم من يشترط ان يكونوا شهداء على انفسهم ايضا **وخامسها** ان قول المجتهدين
لا يزيد على قول النبي عليه السلام واذا كان موت النبي شرطا في استقرار الحجة في قوله فلان يعتبر ذلك في
اهل الاجماع اولى **الجواب** فاعلم ان قول السلماني رايك في الجماعة دل على ان المنع من بيعهن كان
راي جماعة ولا يدل على انه كان راي كل الامة وانما اراد انه يتم قول عمر القطع عليه لانه يرجح قول الاكثر
على قول الاقل **وعن الثاني** انا لا نسلم انعقاد الاجماع على فعل ابي بكر بل نقل ان عمر نازعه فيه **وعن الثالث**
انهم ان ارادوا به نفي الاستقرار انه لا يحصل الاتفاق فهو باطل لان كلامنا فيما اذا حصل وكان حجة
وان ارادوا به انه بعد حصوله لا يكون حجة فهو عين النزاع **وعن الرابع** ان كونهم شهداء على الناس لا ينافي
شهادتهم على انفسهم **وعن الخامس** انه جمع بين الموضعين من غير دليل **المسألة الثامنة** اختلفوا
في انا هل نجوز انعقاد الاجماع عن السكوت فقال ... الانقراض ذهب كثير ممن لم يعتبر الانقراض
في الاجماع القولي الى اعتباره ههنا لان سكوته يمكن ان يكون للتفكر في حكم تلك الحادثة فاذا ما



على ظن ان سكوته كان رضى وهذا ضعيف لان السكوت ان دل على الرضا وجب ان يحصل قبل
الموت وان لم يدل عليه لم يحصل ذلك ايضا بالموت لاحتمال انه مات على ما كان عليه قبل الموت **المسألة**
**التاسعة** الاجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس **لنا** ان الظن بوجوب العمل به حاصل فوجب العمل
به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا
على السنة ولانا بينا ان اصل الاجماع قاعدة ظنية فكيف القول في تفاصيله **القسم الثالث**
فيما ادخل في الاجماع وليس منه **المسألة الاولى** اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرا
لكنهم سكتوا وما انكروه فمذهب الشافعي وهو الحق انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه اجماع وحجة
بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان هذا القول
من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة **لنا** ان سكوتهم يحتمل وجوها اخر
سوى الرضا وهي ثمانية **احدها** ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وقد يظهر عليه قرائن
السخط **وثانيها** ربما رآه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يكن موافقا عليه **وثالثها**
ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار فرضا اصلا **ورابعها** ربما اراد الانكار لكن
ينتظر فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة **وخامسها** انه لو انكر لم يلتفت اليه ولحقه بسببه
ذل كما قال ابن عباس في سكوته عن القول بالعول هبته وكان والله مهيبا **وسادسها**
ربما كان في مهلة النظر **وسابعها** ربما سكت لظنه ان غيره قام بذلك الانكار وان كان
قد غلط فيه **وثامنها** ربما راى ذلك الخطا من الصغائر فلم ينكره واذا احتمل السكوت هذه الجهات
كما احتمل الرضا علمنا انه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب الى
ساكت قول **احتج** الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسألة زمانا طويلا
واعتقدوا خلاف ما اشتهر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية او رهبة ظاهرة واشتهرت فيما بين الناس
فلما لم يظهر سبب التقية ولم يظهر الخلاف علمنا حصول الموافقة **وجوابه** ما ذكرنا ان وراء الرضا احتمالات
اخر **احتج** ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل باب بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف **وجوابه**
ان ذلك ممنوع **احتج** ابو علي بن ابي هريرة بان هذا القول ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين
على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبه وما يعتقده ثم لا ينكر
عليهم وان كان من غير الحاكم كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب
وانما قال الطالب للحكم لا يسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان مع الحاكم او مع غيره **المسألة**
**الثانية** اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف والحق ان هذا القول اما ان يكون
مما يعم به البلوى او لا يكون فان كان الاول ولم ينتشر ذلك القول فلا بد وان يكون لهم في
تلك المسألة قول اما موافق او مخالف ولكنه لم يظهر فيجري ذلك مجرى قول البعض بحضرة الباقين و
سكوت الباقين عنه وان كان الثاني لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه وبهذا
التقدير لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يكون الاجماع حاصلا **المسألة الثالثة** اذا استدل اهل العصر

الثاني جاز لمن بعدهم ذكر تأويل آخر فقد اتفقوا انه لا يجوز ابطال التأويل القديم لانه لو كان ذلك باطلا
وكانوا ذاهلين عن التأويل الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطأ وهو غير جائز واما
التأويل الجديد فانه ان لزم من ثبوته القدح في التأويل القديم لم يجز كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك
باحد معنييه ثم جاء من بعدهم وفسره بمعنى الثاني لم يجز ذلك لانا قد دللنا على ان اللفظ
الواحد لا يجوز استعماله لافادة معنييه جميعا فصحة هذا التأويل الجديد يقتضي فساد القديم وانه غير
جائز او يقال انه تعالى تكلم بتلك اللفظة مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على منعه فقلنا اذا لم
يلزم من صحة التأويل الجديد فساد التأويل القديم جاز ذلك والدليل عليه ان الناس يستخرجون في
كل عصر ادلة وتأويلات جديدة ولم ينكر عليهم احد فيه فكان ذلك اجماعا الا انه احتج باموره احدها
ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فوجب ان يكون محظورا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
وثانيها انه قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول ثم
قوله يأمرون بالمعروف يقتضي كونهم آمرين بكل معروف فكل ما لم يأمروا به ولم يذكروه وجب ان لا
يكون معروفا فكان منكرا وثالثها ان الدليل الثاني والتأويل الثاني لو كان صحيحا لما كان
ذهاب الصحابة مع تقدمهم في العلم عنه الجواب عن الاول انه انما ورد فيمن تبع غير سبيل المؤمنين خرج
مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنين لان ما لم يتكلم فيه المؤمنون بنفي ولا باثبات
لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين وايضا فالحكم بفساد ذلك الدليل لما كان سبيل المؤمنين
وجب كونه باطلا وعن الثاني انه قوله وينهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل المنكرات فكل ما
لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون منكرا لكنهم ما نهوا عن هذا الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا وعن الثالث
انه لا استبعاد في انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتأويل الواحد وتركوا طلب الزائد المسئلة
الرابعة قال مالك اجماع اهل المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة مالك قوله عليه السلام
ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فكان منفيا عنهم فان قيل وجد
في الخبر ما يقتضي كونه مردودا لان ظاهره ان كل من خرج منها فانه من الخبث الذي نفته المدينة وذلك
باطل لانه قد خرج منها الطيبون كعلي عليه السلام وعبد الله بن [illegible] وغيرهما من الصحابة الذين انتقلوا
الى العراق منهم افضل من الذين بقوا فيها كابي هريرة واما ثانيا سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه من اخبار
الآحاد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية سلمنا صحة متنه لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على من خرج
منها كراهية المقام بها مع ان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول وجوار مسجده وقبره مع ما
ورد من الثواب الكثير على المقيمين بها لان الكاره للمقام بها مع هذه الاحوال لا بد وان يكون ضعيف
الدين ومن كان كذلك فهو خبث سلمنا ان المراد [illegible] نافية للقول الباطل لكن قوله لتنفي خبثها ليس
في صيغة عموم سلمنا انه لا يجوز تخصيص هذا القول بزمانه وكون المراد بالخبث الكفار ثم انه معارض
باموره ثلاثة الاول ان الذي دل على كون الاجماع حجة وارد بلفظ المؤمنين في آية
المشاقة ولفظ الامة في خبرنا وهذان اللفظان غير مخصوصين ببلدة دون بلدة فوجب اعتبار الكل







الثاني ان الاماكن لا تؤثر في كون الاقوال حجة الثالث ان القول به يؤدي الى المحال لان من كان
ساكنا للمدينة كان قوله حجة فاذا خرج منها لا يكون قوله حجة ومن كان حجة في مكان كان قوله حجة في
كل مكان كالرسول عليه السلام الجواب قوله يقتضي ان كل من خرج عن المدينة فهو خبث قلنا انه
خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العمليات قلنا لا نسلم ان هذه المسئلة علمية بل لما ثبت بهذا
الخبر ان اجماع اهل المدينة حجة والعمل بالظن واجب وجب العمل به قوله يحمل على من كره
المقام بالمدينة قلنا تقييد المطلق خلاف الاصل ولهذا ذلك جاز قوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطأ محمول على الصور ولما كان جواز [illegible]
وتخصيص المطلق خلاف الاصل فلا يجوز القول به من غير ضرورة فكذا ههنا قوله ليس
قوله لتنفي خبثها صيغة عموم قلنا لكنا لا نسلم فان الحقيقة لا تنتفي الا عند انتفاء جميع افرادها
فلو انتفى جميع افراد الخبث عن المدينة [illegible] القول بانها تنفي الخبث قوله لم لا يجوز
تخصيصه بزمانه قلنا لان التخصيص خلاف الاصل قوله الادلة على ان الاجماع
حجة غير مختصة ببلدة دون بلدة قلنا تلك الادلة لا تقتضي ان اجماع اهل المدينة حجة وكونها
لا تبطل ذلك فاذا انضاف اليه دليل منفصل لم يكن منافيا محذورا قوله لا اثر للمكان قلنا لا
استبعاد في ان يخص الله تعالى اهل زمان المعين بالعصمة فان الله تعالى خص امتنا بالعصمة دون سائر
الامم والعقل لا يدل على ذلك وانما الرجوع فيه الى السمع قوله من كان قوله حجة في مكان كان حجة
في كل مكان كالرسول عليه السلام قلنا هذا قياس في معارضة النص فكان باطلا [illegible] ما قاله مالك
به وليس ببعيد كما اعتقده جمهور اهل الاصول المسئلة الخامسة اجماع العترة وحدها ليس بحجة
خلافا للزيدية والامامية لنا انه عليه السلام خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي
حجة فلا تخالفني احتجوا بالآية والخبر والمعنى اما الآية فقوله جل جلاله انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فوجب ان يكونوا مطهرين عنه
واما الخبر فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واما
المعنى فان اهل البيت مهبط الوحي والنبي عليه السلام منهم وفيهم فالخطأ عليهم ابعد والجواب
عن الاول ان ظاهر الآية في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن لانه تعالى قال و
قرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ويجري مجرى قول الواحد [illegible] واطعن
الله ورسوله الى آخره ومعلوم ان هذا القول لا يتناول الا اياهن فكذلك ههنا فان قيل هذا باطل
من وجوه احدها انه لو اراد هن لقال انما يريد الله ليذهب عنكن وثانيها ان اهل البيت
علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لانه لما نزلت هذه الآية لف عليهم كساء وقال
هؤلاء اهل بيتي وثالثها ان كلمة انما للحصر فهي تدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن
اهل البيت لكنه غير جائز لان الله تعالى اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره
وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان ذكر السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس عن

العصمة فاذن هذه الآية تدل على عصمة اهل البيت وكل من قال ذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة والحسن
والحسين لا غير فلو حملناه على غيرهم كان ذلك قولا ثالثا قلت الجواب عن الاول ان التذكير لا يمنع
من اراده من بالخطاب واكثر ما يمنع من الضمير عليهن وعن الثاني انه معارض بما روي عن ام سلمة
رضي الله عنها انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله لان لفظ اهل البيت
حقيقة فيهن لغة فكان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الثالث لا نسلم دلالة الآية على زوال
كل رجس لان لفظ الرجس لا يفيد العموم والجواب عن التمسك بالخبر انه من باب الآحاد فعندنا لا
يجوز العمل به فضلا عن العلم فان قلت بل هو صحيح قطعا لان الامة اتفقت على قبوله بعضهم للاستدلال
على ان اجماع العترة حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم قلت قد بينا ان هذا لا يفيد
القطع بالصحة سلمنا صحة الخبر لكن يقتضي وجوب التمسك بالكتاب مع العترة وذلك مسلم فلم قلتم
ان قول العترة وحده حجة الجواب عن التمسك بالمعنى انه باطل بزيد وعمرو فانهم شاهدوا اكثر
احوال الرسول ان قوله وحده ليس بحجة المسألة السادسة اجماع الائمة الاربعة وحدهم ليس بحجة
وحكى ابو بكر الرازي ان ابا حازم القاضي كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجل هذا لم يعتد
بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي
الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاه وكتب الى الآفاق ومن الناس من جعل اجماع الشيخين
حجة احتج ابو حازم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
عليها بالنواجذ احتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ولما لم يكن الاقتداء
بهما حال الاختلاف فهو حينئذ حال اتفاقهما الجواب انه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد من الصحابة وحده ليس بحجة المسألة السابعة الاجماع
الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا لو كان قول التابعي باطلا
لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم قد رجعوا اليه عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير
فانه اعلم بها وعن انس انه ربما سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه
عليه وفي امثال هذه الروايات كثرة احتج المخالف بالآية والخبر والاثر اما الآية فبقوله تعالى
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولن يكون راضيا عنهم الا اذا كانوا محقين في كل ما ينفع
من المحظورات ومتى كان كذلك كان قولهم حجة اما الخبر فقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا
ما بلغ مد احدهم وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل معهم اما الاثر
فهو ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت
حاملة وقالت فروج يصيح مع الديكة الجواب عن الاول ان الآية مختصة باهل بيعة الرضوان و
بالاتفاق لا اختصاص لهم بالاجماع وعن الخبر انه لا يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا قال قولا ينبغي
قول التابعي بان يقطع بانه الحق قول الصحابي وعن الاثر انكارها على ابي سلمة لعله كان لانه خالف بعد الاجماع

او لم يسلم قطعية او لا لانه خالف قبل ان كان اهلا للاجتهاد او لا لانه اساء الادب في المناظرة وان حمل
ما انتشر ليس بحجة المسألة الثامنة اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل
الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا قولهم لانهم اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قول من عداهم
قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم لم ينعقد الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لانه انما يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل
فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا وحدنا لزم الدور واعلم ان قول العصاة من اهل القبلة يعتبر
في الاجماع لان من مذهبنا ان المعصية لا تزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين
فلا يكون حجة المسألة التاسعة الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لابي الحسين الخياط
من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي لنا ان جميع الصحابة اجمعوا على قتال
مانعي الزكاة وخالفهم فيه ابو بكر وحده ولم يقل احد ان خلافه غير معتد به بل لما ناظروه رجعوا الى
قوله وكذلك ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما خالفا كل الصحابة في مسائل الفرائض بخلافهما
باق الى الآن احتج المخالف بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة يتناولهم مع خروج الواحد والاثنين
منهم كما يقال في البقرة انها سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وكما يقال للزنجي انه اسود مع بياض حدقته
واسنانه وثانيها قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله الشيطان مع الواحد وهذا يقتضي
ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وثالثها ان الاجماع حجة على المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف
لم يتحقق هذا المعنى ورابعها ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف
وخامسها ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة سعد وعلي ابن ابي طالب
وسادسها ان في رواية الاخبار يحصل الترجيح بكثرة العدد فكذا في اقوال المجتهدين وسابعها
ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة واتفاق الجمع القليل عليه غير ممتنع فاذا اتفقت
الامة على الحكم الا الواحد او الاثنين كان ذلك الجمع العظيم قد اخبروا عن انفسهم
بكونهم مؤمنين فهذا لا يحتمل الكذب واذا كان كذلك كان ما اتفق عليه الكل سوى الواحد او
الاثنين هو سبيل المؤمنين قطعا فوجب ان يكون حجة وثامنها لو اعتبرنا مخالفة الواحد او
الاثنين لم ينعقد الاجماع قطعا لانه لا يمكننا ان ندعي في شيء من الاجماعات انه ليس هناك
واحد او اثنان خالف فيه والجواب عن الاول ان الفاظ العموم لا تتناول الاكثر على سبيل
الحقيقة في اللغة لانه لا يجوز ان يقال لما عدا الواحد من الامة انهم ليسوا كل الامة وبعض
استثناء منهم وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة لانه ليس من عدا الكل فالكل اعظم منه
على ما ذكرناه لا يتناول قوله النصف من الامة اذا ارادوا اهل النصف الآخر بلعنه واما قوله
الشيطان مع الواحد فذلك يقتضي ان يكون مع كل واحد الا لم يكن قول الرسول وحده
حجة وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد الانعقاد كان الامر كما ذكرتم لوجب في
كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة ما انكروا على ابن عباس رضي

لمخالفة الاجماع بل لمخالفة خبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامة لا يعتبر في انعقاد ما يحصل الاجماع بل
البعض كافية وعن السادس فلم ان الحال في الاجماع كالحال في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول
الواحد والاثنين كالرواية وعن السابع انا اذا عرفنا في ذلك الجمع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري انهم كل
المؤمنين فلا جرم لا يجب ان نحكم بقولهم وعن الثامن انا انما نتمسك بالاجماع حيث نتمكن من العلم
بذلك كما في زمان الصحابة المسئلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من كان متمكنا من الاجتهاد
وانه لم يكن مشهورا به لم يكن حجة لانه قول بعض الامة وقول بعض المؤمنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع
القسم الرابع فيما عنه يصدر الاجماع المسئلة الاولى لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة
او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت لنا ان القول في الدين بغير دلالة او امارة خطأ
فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف بامرين
الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى في الاجماع فائدة
الثاني ان الاجماع لا عن الدلالة ولا عن الامارة قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة/المعاطاة واجرة الحمام
والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دلالة ولا عن امارة البتة وانتم لا تقولون
به وكان فائدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفة الدليل والبحث
عن كيفية دلالة الاصل المدلول وعن الثاني ان الصور التي ذكرتموها انما يحكم ان يقولوا لم يثبت
الا بناء دليل ولا امارة ولا يمكنكم القطع بانهما ما كانا موجودين فلعلهما كانا موجودين لكن
تركوا نقلهما للاستغناء بالاجماع عنهما المسئلة الثانية القائلون بانه لا ينعقد الاجماع
الا عن طريق اتفقوا على جواز وقوعه عن الامارة ايضا وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن
ومنهم من سلم الامكان ومنع الوقوع ومنهم من قال الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا
ان ذلك قد وقع روي عن عمر انه شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي رضي الله عنه ارى انه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون جلدة وقال عبد الرحمن
بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون فان قلت لعلهم اجمعوا على تبليغ الحد ثمانين لنص
استغنوا بالاجماع عن نقله قلت هذا جائز لو لم نعلم رجوعهم الى الاجتهاد في هذه المسئلة
وايضا اثبتوا امامة ابي بكر بالقياس على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم اياه في الصلاة ثم اجمعوا عليها احتج المخالف
بامور احدها ان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها لا يجوز ان تجمعها الامارة مع خفائها
كما لا يجوز اتفاقهم في الساعة الواحدة على اكل الزبيب الاسود والتكلم بالكلمة وهنا يخالف
اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لان الدلالة قوية والشبهة تجري مجرى الدلالة عند
من نظر اليها بخلاف اجتماع الخلق العظيم في الاعياد لان الداعي اليه ظاهر وثانيها ان الامة
تعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يصرفهم عن الحكم بها وثالثها ان ذلك يقتضي ان الاجماع
احكام متنافية لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته ولا يقطع عليه
والا لما تعلق بالامارة والحكم المجمع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر الاجماع عن اجتهاد

يجتمع النقيضان والجواب عن الاول انه منقوض باتفاق اصحاب الشافعي وابي حنيفة
على قوليهما وعن الثاني ان الخلاف في صحة القياس حادث ولانه يجوز ان يشتبه الامارة بالدلالة
فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة ولانه ينتقض بالعموم وخبر الواحد فانه
يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد
مشروطة بان لا يصير المسئلة اجماعية فعند زوال الشرط يزول تلك الاحكام القسم الخامس
في المجمعين قبل الخوض في المسائل لا بد من مقدمة وهي ان العقل لا يدل على عصمة الامة لجوازه
على سائر الامم لكن الادلة السمعية ثبتت عصمتهم واردة بلفظين احدهما لفظ المؤمنين فقد مر
في باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة فانه يتناول كافة الامة فعلى هذا يجب ان يكون
المعتبر قول كل المؤمنين وقول كل الامة فان خرج البعض فلا بد من دليل منفصل وان اكتفينا
بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة بل لا بد من دليل اخر الا ان هذه الادلة كما لا يقتضي ذلك
الحكم في البعض لا تمنع من ثبوته في البعض ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء الدليل المسئلة
الاولى لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة من وقت الرسول صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة لان المقصود من
الاجماع دليل وجوب الاستدلال به وذلك الاستدلال اما ان يكون قبل يوم القيامة وهو محال
على التقدير الذي قالوه واما ان يحصل بعد ذلك فهم آخرون او يعدم وهو باطل لانه لا حاجة في
ذلك الوقت الى الاستدلال المسئلة الثانية لا عبرة في الاجماع بقول الخارجين من الملة
لان الاية التي دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع
الامة والمفهوم من الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول صلى الله عليه وسلم المسئلة الثالثة لا عبرة
بقول العوام خلافا للقاضي ابي بكر لنا وجوه الاول ان العالم اذا قال قولا وخالفه العامة
فلا شك ان قول العامي حكم في الدين بلا دلالة ولا امارة فيكون خطاء فلو كان قول العالم
ايضا خطاء لكانت الامة باسرها مخطئة في مسئلة واحدة وان كان ذلك الخطاء من وجهين
ولكنه غير جائز الثاني ان العصمة من الخطاء لا يتصور الا في حق من يتصور في حقه الاصابة
والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير طريق غير صواب الثالث ان الصحابة
رضي الله عنهم اجمعوا على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب الرابع ان العامي ليس من
اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون احتج المخالف بان ادلة الاجماع يتناول
الكل والادلة التي ذكرناها تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب القول به المسئلة الرابعة
المعتبر في الاجماع في كل فن اهل الاجتهاد في ذلك الفن فان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غير
ذلك الفن فيعتبر في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي مسائل الفقه فلا عبرة بالمتكلم بالفقه ولا بالفقيه
في الكلام بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض
دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد
والدليل على كل هذه المسائل ان هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا يكون

لقولهم عبرة اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه معتبر خلافا للقوم
والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب ان يكون
قوله معتبرا قياسا على غيره المسألة الخامسة لا يعتبر في المجمعين بلوغهم الى حد التواتر لان الآية
ونحوها دالة على عصمة الامة والمؤمنين فلو بلغوا في القلة الى الشخص الواحد كان مندرجا تحت
تلك الادلة لكان قوله حجة فاما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث ان اتفاقهم يكشف عن وجود
الدليل فيعتبر فيه بلوغ المجمعين الى حد التواتر ولكنه باطل عندنا على ما مر المسألة السادسة
اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان التابعين اذا اجمعوا كان قولهم سبيلا
للمؤمنين فوجب اتباعه بالآية فان قيل الآية انما دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين
كانوا حاضرين عند نزول الآية لانهم كانوا هم المؤمنين اما الذين سيوجدون بعد ذلك لا يصدق
عليهم في ذلك الوقت انهم مؤمنون قلت فهذا يقتضي انه لو مات من اولئك الحاضرين
واحد لا ينعقد الاجماع بعد ذلك لكن كثيرا منهم مات قبل وفات الرسول صلعم او ان لم يتطرق ذلك
لكن لا يمكنا القطع بعدمهم بعد وفاته فيكون ذلك شكا في انعقاد الاجماع واحتج المخالف بوجوه
الاول ان ادلة الاجماع لا تتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة بيان الاول
انه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس لا تتناول الا خطاب
مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد
بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمنين فالآية لا تتناول الا من كان مؤمنا حال نزولها
وكذلك القول في قوله عليه السلم امتي لا تجتمع على الخطا واذا ثبت ان هذه الادلة وجب ان
لا يكون اجماع غير الصحابة حجة الثاني ان اهل العصر الثاني لو اجمعوا لكان اجماعهم اما ان يكون
القياس او النص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يجوز ان يكون طريقا
الى صدور الاجماع من الكل فبقي الثاني وهو انهم انما اجمعوا من جهة النص والنص انما وصل
اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى فلما لم يصح اجماعهم
علمنا عدم ذلك النص الثالث انه لا بد في الاجماع من اتفاق العلماء الكل باتفاق الكل
لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا في الجمع
المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة مع كثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض
ومغاربها يستحيل ان يعرف اتفاقهم على شيء من الاشياء الرابع ان الصحابة اجمعوا على ان
كل مسألة لا يكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسألة التي لا يكون مجمعا عليها من الصحابة
يكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمعت التابعون عليها لخرجت عن ان يكون محلا للاجتهاد
وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين الخامس ان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون
على احدهما لا يصير القول الثاني مهجورا كما سيجيء في هذه المسألة واذا كان كذلك فنقول
المسألة التي اجمع التابعون عليها يحتمل ان يكون لواحد من الصحابة فيها قول يخالف قول التابعين ومع ذلك

القول




القول لا يصير مهجورا ومع هذا الاحتمال لا يثبت الاجماع فان قلت لو فتحنا هذا الباب لزم ان لا يبقى
شيء من النصوص دليلا على شيء من الاحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص قلت الفرق ان
حصول الاجماع من التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول يخالف قولهم فما لم يثبت
ذلك في نظرنا توقف ثبوت الاجماع عليه فيكون ذلك شكا في حدوث الاجماع والاصل بقاؤه
على العدم واما في المسألة الالزامية فاللفظ بظاهره يقتضي العموم والشك انما وقع في
طريان المزيل والاصل عدم طريانه فظهر الفرق الجواب عن الاول ان الذي ذكرتموه
يقتضي انه لما مات واحد من اولئك الحاضرين ان لا يبقى اجماع الباقين حجة وذلك يفضي
الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به وعن الثاني انه يحتمل ان تلك الواقعة ما وقعت في
زمان الصحابة فلم يتفحصوا عما يمكن الاستدلال به عليها ثم انها وقعت في زمان التابعين
فتفحصوا عن الادلة فوجدوا بعض ما نقلت الصحابة دليلا عليه وعن الثالث ان حاصل ما ذكرتموه
راجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في انه لو حصل
كان حجة وعن الرابع ما مر من الجواب عنه غير مرة وعن الخامس انه يلزمكم ان لا يكون اجماع الصحابة
حجة لاحتمال ان يكون في الصحابة الذين ماتوا قبل وفات الرسول صلعم قول القسم السادس فيما ينعقد عليه
الاجماع المسألة الاولى كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع فعلى هذا
لا يمكن اثبات الصانع وكونه قادرا عالما بكل المعلومات واثبات النبوة بالاجماع اما حدوث العالم
فيمكن اثباته به لانه يمكنا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به الاجماع
ثم يعرف به حدوث العالم وايضا يمكن التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل العلم بكونه واحدا
يمكنا ان نعلم صحة الاجماع المسألة الثانية اختلفوا في ان الاجماع في الآراء والحروب هل هو حجة منهم
من انكره ومنهم من قال انه حجة بعد استقرار الرأي واما قبله فلا والحق انه حجة مطلقا لان ادلة
الاجماع غير مختصة ببعض الصور المسألة الثالثة هل يجوز انقسام الامة الى قسمين واحد القسمين
مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسألة اخرى مثل اجماع شطر الامة على ان القاتل لا يرث
والعبد يرث واجماع الشطر الآخر على ان القاتل يرث والعبد لا يرث الاكثرون على انه غير جائز لانه
خطأ في مسألتين لا تخرجهم من ان يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ومنهم من جوزه قال لان
الخطأ المنفي عن كل الامة لا عن بعض الامة والمخطئ في كل واحدة من المسألتين بعض الامة المسألة
الرابعة لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان ترتد الامة لانها اذا فعلت ذلك
لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين واذا كذبت بالرسول صلعم خرجت من ان يكون امته
وجه القول الاول ان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المؤمنين على
الايمان بالقلب اما اذا حملنا على التصديق باللسان فظاهر ان الآية ما تدل على ان المصدقين
في الظاهر لا يجوز اجماعهم على الخطأ وذلك يمنعنا من اجماعهم على الكفر المسألة الخامسة

جوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم
عليه محذور وللمخالف ان يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم
فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به **القسم السابع في حكم الاجماع المسألة الاولى**
جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء **لنا** ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم
فما يتفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون ليس بكافر بالاجماع وايضا فبتقدير
ان يكون اصل كون الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا
لكان من الواجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك
بل لم يذكر هذه المسألة صريحا طول عمره علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم يكن
هذا العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بفروعه داخلا فيه **المسألة الثانية**
الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا للحاكم صاحب المختصر **لنا** انهم لما اجمعوا على ذلك
الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للآية **فان قلت** ومن سبيلهم اثباته بالاجتهاد وجواز القول
بخلافه اذا كان اجتهاد آخر **قلت** من سبيلهم اثباته بطريق كيف كان واما تعيينه فقد اجمعوا
على انه غير معتبر **وعن الثاني** ان تجويزهم القول بخلافه حاصل لا مطلقا بل بشرط ان لا يحصل الاتفاق
**المسألة الثالثة** اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد الاجماع بعد اجماع خلافه فذهب ابو عبد الله البصري
الى جوازه لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكن اهل الاجماع
لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه واجب العمل به في كل الاعصار فلا جرم امتنع وقوع
هذا الجائز وذهب الاكثرون الى انه غير جائز لانه يكون احدهما خطأ لا محالة فاجماعهم على الخطأ غير جائز
والقول الاول عندنا اولى **المسألة الرابعة** اذا اجمعوا على شيء وعارضه قول الرسول صلى الله عليه وسلم فاما ان
يعلم ان قصد الرسول صلى الله عليه وسلم بكلامه ما هو ظاهره وقصد اهل الاجماع بكلامهم ما هو ظاهره او يعلم احدهما
دون الثاني او لا يعلم واحد منهما والاول غير جائز لامتناع تناقض الادلة وان كان الثاني قدمنا
ما علم ظهوره وان كان الثالث فان كان احدهما اخص من الآخر خصصنا الاعم بالاخص توفيقا بين
الدليلين بقدر الامكان وان لم يكن كذلك تعارضنا لانا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم والامة اراد احدهما بكلامه غير
ظاهره لكنا لا نعلم ايهما كذلك فلا جرم توقفنا **الكلام في الاخبار وهو مرتب على مقدمة و
قسمين** اما المقدمة ففيها مسائل **المسألة الاولى** لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص وقد يستعمل في
غير القول كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وكقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع
يخبرنا ان الشعوب الى الصدع وكقولهم خبرنا الغراب لكنه مجاز فيه بدليل ان من سمع
مخبرا او اخبر لم يسبق الى فهمه الا القول **المسألة الثانية** ذكروا في حده امورا ثلاثة **احدها**
انه الذي يدخله الصدق او الكذب **وثانيها** انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب **وثالثها** ما ذكره
ابو الحسين البصري وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا
واحترزنا بقولنا بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل







والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا القول في دلالة النهي على
قبح الفعل فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعلم
ان هذه التعريفات ردية **اما الاول** فلان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور
واعترضوا عليه ايضا من ثلاثة اوجه **احدها** ان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف ولا يمكن اسقاطها
ههنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا **وثانيها** ان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا
عن هذا التعريف **وثالثها** ان من قال محمد ومسيلمة صادقان فهذا خبر مع انه ليس بصدق ولا بكذب
ويمكن ان يجاب عن الاول بان المعرف لماهية الخبر امر واحد وهو امكان تطرق احد هذين الوصفين
اليه وذلك لا ترديد فيه **وعن الثاني** ان المعتبر امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى
كذلك لا نه صدق **وعن الثالث** ان قوله محمد ومسيلمة صادقان وان كان في اللفظ خبرا واحدا لكنه
خبران لانه يفيد اضافة الصدق الى محمد صلى الله عليه وسلم والى مسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني كاذب لا محالة سلمنا
انه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كذبا لا محالة واما التعريف
الثاني فالاعتراض عليه ان التصديق والتكذيب عبارتان عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا
الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او
كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به واما الثالث فالاعتراض عليه من ثلاثة اوجه احدها ان وجود الشيء عندنا هو عين
ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع انه لا يفيد اضافة الشيء الى شيء آخر **فان قلت** السؤال
انما يلزم ان لو قال اضافة امر الى امر آخر وايضا فقولنا السواد موجود معناه ان الشيء المسمى بلفظ السواد
مسمى بلفظ الوجود **قلت** الجواب عن الاول ان الاضافة تشعر بالتغاير اذ لو لم يكن ذلك معتبرا
لم يقل المفرد في الحد **وعن الثاني** ان موضع الالزام ليس هو معناه نفس التسمية بل نفس وجوده
وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه ان يشك في انه هل هو موجود ام لا وهو موضع
الالزام ههنا لا ما ذكرتم **وثانيها** انا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة
الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة **فان قلت** اريد في
الحد قيدا آخر فاقول لانه يقتضي نسبة امر الى امر بحيث يتم معه الكلام والنعت ليس كذلك **قلت**
ان عنيتم بكون الكلام تاما افادته لمفهوم مستقل فذلك حاصل في النعت مع المنعوت لان قولنا الحيوان
الناطق يفيد معناه تماما وان عنيتم به افادته لتمام الخبر لم يستقل ذلك الا بعد تعقل الخبر فاذا عرفتم
به الخبر لزم الدور وان عنيتم به معنى ثالثا فاذكروه **وثالثها** ان قولنا نفيا او اثباتا يقتضي الدور
لان النفي هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجود الشيء فتعريف الخبر بهما دور واذا
بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا ان تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم والدليل عليه الاول
ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وانه ليس بمعدوم وان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما
ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق

الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص اولى بذلك فكان يجب ان لا يكون هذه الاخبار
ضرورية لكن ذلك باطل فعلمنا صحة ما ذكرناه **الثاني** ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن
فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لما امكن
الامر كذلك **فان قلت** الخبر نوع من انواع الالفاظ والالفاظ ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت
ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا **قلت** حكم الذهن بين امرين بان احدهما له الاخر او ليس
الاخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الامكنة والازمنة فكل احد يجده من نفسه ويجد تفرقة بينه وبين سائر
احواله النفسانية من المرادة وجوع وعطش واذا ثبت هذا نقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم
الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه
الماهية فالاشكال غير وارد ايضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي يكون ايضا بديهي التصور **المسئلة
الثالثة** قيل لا بد في الخبر من الارادة لان هذه الصيغة قد تجيء ولا يكون خبرا اما لصدورها عن الساهي
والحاكي او لان المراد منها الامر مجازا كما في قوله تعالى والجروح قصاص واذا كانت الصيغة صالحة للدلالة
على الخبرية على جهة ... ينصرف الى احد الامرين دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة او الداعي للكلام
وهذا الاصل قد تقدم في اول باب الامر وايضا فلا معنى لكون الصيغة خبرا الا ان اللافظ بها تلفظ
بها وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان الصيغة
حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وابطاله قد مضى ايضا في اول باب الامر
**المسئلة الرابعة** اذا قال القائل العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت
الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم كان حيث ما وجد قولنا العالم محدث كان
العالم محدثا لا محالة فوجب ان لا يكون الكذب خبرا وانه باطل فثبت ان مدلول الصيغة هو الحكم
بالنسبة لا نفس النسبة بقي هاهنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد لان
الانسان قد يخبر عما لا يعتقده البتة لان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحال هذه ان يحكم
بكونه في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع
مع ان الارادة يمتنع تعلقها بهما فثبت انه لا يكون الحكم الذهني امرا مغايرا لجنس الاعتقادات والتصورات
وذلك هو كلام النفس الذي لا يعترف به احد الا اصحابنا **المسئلة الخامسة** اتفق الاكثرون على
ان الخبر لا يعدو ان يكون اما صدقا واما كذبا خلافا للجاحظ والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة
ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان وبالكذب
الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين الصدق والكذب وان اريد بالصدق
ما يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذي لا يكون مطابقا مع ان المخبر
يكون عالما بانه غير مطابق ام لا فثبت ان المسئلة لفظية فنقول الجاحظ احتج على قوله
بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة جعلوا اخباره

عن

١٦١

عن نبوته اما كذبا او جنونا مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس بصادق على التقديرين وهذا يقتضي ان لا يكون
اخباره عن نبوته حال جنونه مع انه ليس بصدق كذبا لان المجنون في مقابلة الكذب لا يكون كذبا واما
المعقول فمن وجهين الاول ان من غلب على ظنه ان زيدا في الدار فاخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان فيها
لم يقل احد انه كذب في هذا الخبر **الثاني** ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر
الذي لا يطابق المخبر كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع **واحتج** الجمهور باتفاق الامة على
تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ويمكن
ان يجاب عنه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية قوية كان ذلك شبيها بحال من اخبر عن الشيء
مع العلم بفساده **تنبيه** واعلم ان الخبر اما ان يقطع بكونه صدقا او بكونه كذبا او لا يقطع بواحد
منهما فلا جرم رتبنا هذا الكلام على قسمين **القسم الاول** في الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون
صدقا او كذبا او بكونه اما الصدق فطرق هذا القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره ونحن نتكلم اولا
في التواتر ثم في سائر الطرق المفيدة للقطع ثم في الطرق التي يظن انها تفيد القطع وان لم تكن كذلك
**الباب الاول في التواتر المسئلة الاولى** التواتر في اصل اللغة
عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي
رسولا بعد رسول بفترة بينهما وكذا التواتر في الخبر المراد به مجيئهم على غير الاتصال واما
في اصطلاح العلماء فهو خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم **المسئلة الثانية** اكثر
العقلاء اتفقوا على ان امثال هذه الاخبار قد تفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا
كالاخبار عن البلدان الغائبة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء صلوات الله عليهم والملوك
الذين كانوا في القرون الماضية الخالية وحكي عن السمنية ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في زماننا لا
يفيد العلم اليقيني البتة بل الحاصل منه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة
في زماننا يفيد العلم لكنه في الخبر عن الامور الماضية في القرون الخالية لا يفيد العلم البتة **لنا**
انا نجد انفسنا جازمة جزما خاليا عن التردد بوجود البلاد الغائبة والاشخاص الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا
مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة **قالت الخصوم**
انا لا ننكر وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الاكثرين عن اليقين التام ويقينين
وجهان **الاول** انا اذا عرضنا على عقولنا وجود جالينوس وفلان وفلان ثم عرضنا هذه الاخبار
المتواترة وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم الثاني اقوى واكد من الجزم
الاول وقيام التفاوت يدل على احتمال تطرق النقيض الى الاعتقاد الاول وقيام هذا الاحتمال فيه كيف
كان يمنع من كونه يقينيا **الثاني** ان الجزم بوجود هذه المخبرات اقوى من جزمنا بان
الذي اراه الان هو الذي رايته بالامس ثم هذا الجزم ليس يقينيا لانه يجوز ان يوجد شخص
مساو له في الشكل والصورة من كل الوجوه اما لان القادر المختار خلقه او لان شكلا غريبا من الاشكال
الفلكية يقتضي وجوده عند منكري الفاعل فثبت ان هذا الجزم ليس يقينيا بل ظن وكذلك الجزم الحاصل

حصول خبر التواتر **فان قلت** لم يجوز ان يكون هذا الشخص الذي اراه الآن غير الذي رايته بالامس اذ يؤدي
ذلك الى الشك في المشاهدات **قوله** لعل الله خلق مثله او الشكل الغريب الفلكي اقتضاه **قلنا**
بل هذا برهان قاطع وهو ان الله تعالى لو فعل ذلك لادى الى اشتباه الشخص بالشخص وذلك تلبيس
وهو على الله تعالى محال **قلت** لا نسلم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود
هذا الذي اراه الآن فاما ان هذا هو الذي رايته بالامس فهو غير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك
الى هذا النسبي تطرقه الى المشاهدات واما البرهان الذي ذكره على امتناع هذا الاحتمال فلا يدفع
الالزام لان هذا الجزم لو كان بناء على ذلك البرهان لكان الجاهل بذلك البرهان خاليا من ذلك الجزم
لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان مع انه لا يحصل لهم هذا الجزم **والجواب** ان هذا تشكيك
في الضروريات فلا يستحق الجواب كما ان شبهة منكري المشاهدات لا يستحق الجواب لما بينا السبب
**المسئلة الثالثة** العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين
البصري والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والغزالي منا اما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا
فيه **لنا** لو كان العلم نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل ذلك
علمنا انه ليس بنظري **اعترض** ابو الحسين والمرتضى على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر في
ذلك ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة والمراهقين لانه قد حصل في
عقولهم علوم كثيرة وهم يستخرجون من تركيبها علوما اخر **سلمنا** ان ما ذكرته يبطل قولك لكن معنا
ما يبطله من ثلثة اوجه **الاول** ما ذكره ابو الحسين وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون
يتوصل بها الى العلوم او ظنون فكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات آخر فهو استدلالي والعلم
الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا لا نعلم وجود ما اخبر اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر
الى الكذب ولا لبس في المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال كون الخبر كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت كونه
صدقا فالسامع لخبر التواتر ما لم يتقرر عنده كل واحد من هذه المقدمات لا يحصل له العلم فكان ذلك
العلم استدلاليا **الثاني** ان العلم الحاصل بخبر التواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين اليه لا
يمكننا الا لا انفكاك عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار بذلك
فكان ينبغي ان يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضروريا كما في سائر العلوم الضرورية فلما لم يكن
كذلك علمنا ان هذا العلم ليس بضروري **الثالث** دليل الكعبي وهو انه لو جاز ان يعلم ما غاب عن الحس
بالضرورة لجاز ان يعلم المحسوس بالاستدلال ولما بطل هذا بطل الاول ايضا **الجواب** قوله ذلك
الاستدلال سهل يتاتى من كل احد **قلنا** سنبين ان شاء الله تعالى في فصل مفرد ان ذلك الاستدلال
غامض جدا وهو الجواب بعينه عن المعارضة الاولى **والجواب** عن الثانية انه يكون العلم ضروريا بكيفية
العالم دون الجاية ان يكون اصل الشيء معلوما ويكون كيفيته مجهولا **وعن الثالث** انه لا بد من الجامع
**المسئلة الرابعة** استدل ابو الحسين البصري على ان خبر اهل التواتر صدق وقال لو كان كذبا
لكان المخبرون اما ان يكونوا ذكروه مع علمهم بكونه كذبا او لا مع علمهم بكونه كذبا والقسمان باطلان فبطل كونه







كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قصدوا فعل الكذب لغرض ومرجح او لا لغرض ومرجح والثاني
محال اما اولا فلان الفعل لا يحصل في وقت دون وقت الا لمرجح والا لزم ترجيح احد الطرفين
على الآخر من غير مرجح وهو محال واما ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة عن الفعل
ومع حصول الصارف الذي يستحيل حصول الفعل الا لداعي اقوى من ذلك الصارف **اما**
القسم الاول وهو انهم قصدوا فعل الكذب لغرض اما لغرض كونه كذبا او شيء آخر والاول باطل لان
كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء والثاني باطل لان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى
التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا للداعي الواحد
من هذه الاقسام او يقال كذب بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الآخر وعلى كل التقديرات
فاما ان يحصل تلك الدواعي بالتراسل او لا بالتراسل والاقسام كلها باطلة اما انه لا يجوز ان
يكون للدين فلان قبح الكذب متفق عليه سواء كان ذلك بالعقل او بالشرع فكان ذلك صارفا
دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية فقد يكون رجاء عوض على الكذب وقد يكون
لاجل ان يسمع غيره شيئا غريبا وان كان لا اصل له والاول باطل لان اكثر الناس لا يرضى
بالعوض الكثير في مقابلة الكذب وان احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة
فهي لا يكون الا من السلطان لكن السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على الكذب الا
ترى ان السلطان لا يمكنه ذلك في جميع اهل بغداد لانه لا يعلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرا
الى ذلك الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام مع انهم ابدا
يذكرونه حتى يصير مشهورا فيهم ولانا نعلم في كثير من الامور انه لا غرض للسلطان في الخبر
عنه بالكذب ولا يجوز ان يقال الجماعة العظيمة كذبوا بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم
للدين لان كلامنا في جماعة عظيمة ابعاضها جماعات عظيمة تمنع تساوي احوالها في قوة هذه
الدواعي **واما القسم الثاني** فهو انهم كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فذلك لا يمكن الا
اذا اشتبه عليهم الشيء بغيره والاشتباه في الضروريات باطل وشرط خبر التواتر ان يكون المخبر
عالما وجوده بالضرورة هذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهدات اما اذا توسط بين من اخبرنا وبين
من شاهده المتوسط واحد او وسائط فانه لا يحصل العلم بخبرهم الا اذا علمنا كون الوسائط مستجمعين
للصفات المعتبرة في اهل التواتر وذلك الا يعلم بطريقين **الاول** ان يكون اهل التواتر الذين
شاهدناهم اخبروا ان اولئك الذين مضوا كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر **الثاني**
ان كل ما ظهر وعظم وقعه في القلوب فلا بد وان يشتهر فيما بين الناس حدوثه ووقت حدوثه فان معالم
الجمعة والكرامة لما حدث شاهدنا ان لم يكن لا جرم اشتهر فيما بين الناس وقت حدوثهما فلما لم يظهر
شيء من ذلك علمنا ان الامر كان كذلك في كل الازمنة هذا تمام الاستدلال **والاعتراض** عليه
ان يقال لابي الحسين اما ان يكون غرضك من هذا الاستدلال فقط ان يكون الخبر صدقا وذلك
مسلم او اليقين فلا نسلم ان ما ذكرته يفيد اليقين لان التقسيم المنتهي لليقين يجب ان يكون

وايراد الشيء والاثبات ترتيب فساد هذه الاشياء فيقل لم لا يجوز ان يأتي الكذب لا لغرض قوله الفعل
بدون المرجح محال قلنا هذا لا يتم على مذهبك لانه يقتضي الجبر وانت لا تقول به بيانه انه يقتضي الجبر
ان قادرية العبد صالحة للفعل والترك ولا لزم الجبر فلو لم يترجح احد الطرفين الا لمرجح فذلك
المرجح ان كان من فعل العبد عاد الطلب من انه لم فعل مرجح احد الطرفين دون المرجح للطرف الآخر
وان كان ذلك المرجح الآخر من فعله لزم التسلسل او ينتهي الى مرجح ليس من فعله فعند حصول
ذلك المرجح ليس من فعله اما ان يكون ترتب الاثر عليه واجبا او لا يكون فان كان الاول لزم الجبر
وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالالزام عليك وارد اما انه باطل فلانه اذا لم يجب
ترتب اثره عليه جاز حينئذ ان لا يترتب عليه في بعض الاوقات ذلك الاثر وجاز في وقت
آخر ان يترتب اذ لو لم يجز ذلك اصلا لما كان ذلك مرجحا تاما وكلامنا في المرجح التام واذا
كان كذلك ترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون الوقت الثاني واما ان لا يكون كذلك فان
كان الاول فيقبل تلك الحصول المزية فما كان المرجح التام حاصلا لكنا قد فرضناه حاصلا
هذا خلف ثم انا ننقل الكلام الى تلك المزية فتبين انها من فعل الله تعالى وبعد حصولها فان
وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر وان لم يجب افتقر الى مزية اخرى لا الى نهاية وهو ح
واما ان لم يكن ترتب الاثر على ذلك المرجح في ذلك الوقت لا لاجل حصول مزية في ذلك الوقت
دون سائر الاوقات كانت نسبة تلك المزية الى زماني ترتب الاثر عليه ولا ترتبه على السوية
ولا مرجح ولا مخصص اليه فيكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك الاثر على ذلك المرجح
دون الوقت الثاني ترجيحا لاحد الطرفين الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وقد
بان بهذا انه ما لم يحصل للعبد مرجح من قبل الغير يمتنع ان يكون فاعلا واذا حصل المرجح وجب
ان يكون فاعلا وهذا هو الجبر واما بتقدير ان لا يجب ذلك فالاشكال وارد فلا يجد
حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان الا وجود والبقاء لا عن مرجح اصلا لانه عند
حصول المرجح الوجود يستحيل مرجح العدم فعند حصول مرجح الوجود لو حصل الا وجود لكان
حصوله لا عن مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولك ان الفعل لا يقع الا عن الداعي فلم لا يجوز في
اهل التواتر ان يكذبوا لا لداعي واما قوله ثانيا كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا قلنا هذا
بناء على ان الكذب يقبح لكونه كذبا وقد مر الكلام في ابطاله في اول الكلام سلمنا ولكن عند
حصول الصارف ان وجب الترك لزم الجبر وانت لا تقول به وان لم يجب وقد يوجد عند
حصول الصارف عن الفعل ان يوجد الفعل فلم يلزم من كون الكذب جهة صرف امتناع ان
يوجد الكذب سلمنا انه لا بد من داع فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة متعلقة بالكذب لكونه
كذبا ومتى كان كذلك انعدم الفاعل على الكذب لا لغرض آخر سوى كونه كذبا فان قلت انه
من المحال ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا سلمنا جوازه لكن في حق الواحد والاثنين
اما في حق جمع العظيم فمحال هذا الا انه جاز على كل واحد منهم وحده ان يأكل في اثناء غير المعينة



من اليوم المعين طعاما واحدا لكن لا يجوز اتفاق الكل عليه قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم
امتناع ذلك فما الدليل عليه كيف ونرى جماعة اعتادوا الكذب بحيث لا يصبرون وان كانوا يعلمون ان
ذلك يضرهم عاجلا وآجلا واذا كان كذلك قلنا ان دعوى الضرورة باطلة وعن الثاني فلم
ان استقراء العادة يفيدنا قولا بان الخلق العظيم لا يجتمعون على اكل طعام معين في زمان معين
ولا نسلم حصول اليقين التام بذلك كيف وذلك جائز على كل واحد منهم وصدوره عن واحد منهم
لا يمنع صدوره عن الثاني فيكون صدوره عن كل واحد منهم ومع هذه الحجة اليقينية على الجواز
كيف تدعى الضرورة في الامتناع سلمنا انه لا بد من غرض سوى كونه كذبا فلم قلت ان ذلك الغرض
اما ان يكون دينيا او دنيويا رهبة او رغبة وما الدليل القاطع على الحصر سلمناه فلم لا يجوز ان يكون
دينيا قوله حرمة الكذب متفق عليها قلنا مطلقا لا نسلم فان كثيرا من الناس يعتقدون
ان الكذب المفضي الى حصول مصلحة في الدين او الدنيا جائز او واجب وهذا نرى جماعة من الزهادة وضعوا
اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات وزعموا ان غرضهم منه حمل الناس على العبادات
واذا كان كذلك فلعلهم اتفقوا على الكذب لما انهم اعتقدوا فيه حصول مصلحة دينية وكان
الامر بخلاف ما يخالونه سلمنا انه ليس لغرض ديني فلم لا يجوز ان يكون لرغبة دنيوية قوله الامة
انما تحصل بالمال او باسماع الغير كلاما مرغوبا قلنا اين الدليل على الحصر اين الدليل القاطع
على فساد هذين القسمين قوله الجماعة العظيمة لا يشتركون في الرغبة والكذب لاجل احد
هذين الوصفين قلنا ان ادعيت الظن القوي فلا نزاع وان ادعيت الجزم المانع من
النقيض فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في العشرة او المائة ولم يكن ثبوت هذا الحكم للبعض
مانعا من ثبوته للباقي فلم قلت انه يمتنع كون الكل كذلك والذي ذكره انا لو قدرنا ان اهل بلدة
علموا ان اهل سائر البلاد لو عرفوا ما في بلدهم من الوباء العام لتركوا الذهاب الى بلدهم ولو تركوا
ذلك لاختل المعيشة في تلك البلدة وقد رأينا ان اهل تلك البلدة كانوا اعلم الحكماء جاز في مثل
هذه الصورة ان يتطابقوا على الكذب وان كانوا اكثر من عدد ثبت به الامكان اتفاق الخلق
العظيم على الكذب لاجل الرغبة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون للرهبة قوله السلطان لا
يمكنه اسكات الكل قلنا ان ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت اليقين فما الدليل فانه
اذا جاز اسكات الالف والالفين رهبة فلم لا يجوز اسكات الكل وما الفاصل بين ما يجوز و
ما لا يجوز فان قلت اجد العلم الضروري بذلك من غير ذكر الالة قلت هذا الاعتقاد ليس
اقوى من الاعتقاد الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام فلم لا تدعون الضرورة في ذلك
حتى يخلصوا من امثال هذه الدلائل الضعيفة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا لا
الدواعي مختلفة بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالتواصل وبعضهم بالمشافهة قوله
الكلام في جماعة عظيمة اجابتها جماعة عظيمة قلنا اما ان تكون من شرط اهل التواتر ان يكون
اخبارهم بالعيان لا الاخذ بالتواتر وليس من شرطهم ذلك والاول باطل ولا الزام ان يكون كل

واحد من ابناء تلك الاعصار كذلك ولزم التسلسل والباقي حق ونحن نعرض الكلام فيما اذا
كان الامر كذلك وحينئذ يبطل ما ذكروا وان سلمنا انهم ما كذبوا عمدا فلم لا يجوز ان يقال كذبوا
سهوا لان الامر اشتبه عليهم والاشتباه حاصل في المحسوسات بدليل العقل والنقل اما
العقل فمن وجهين **الاول** ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا آخر مثل زيد في شكله وفي
تخطيطه وبهذا التقدير لا يبقى اعتماد على التواتر لجواز ان يكونوا قد راوا مثل زيد فظنوه زيدا
ومما يؤكد ذلك ان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض وكذا
الحيوانات لا سيما الجبلية والبرية قد يبلغ مشابهة بعضها بعضا الى حد يعسر التمييز فاذا كان كذلك
فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن الندرة لا تمنع الاحتمال **فان قلت** ان حكمة الله تعالى
تمنعه من خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس **قلت** قد سبق جوابه **الثاني** وهو ان غلط
الناظر مشهور فان الانسان قد يرى المتحرك ساكنا وبالعكس وذلك يقتضي حصول اللبس
في المحسوسات **اما النقل** فمن وجهين **الاول** ان المسيح عليه السلم شبه بغيره **فان قلت** هذا
يلزم منه وجوه **احدها** ان ذلك كان في زمان الانبياء دون سائر الازمنة **وثانيها** ان
المصلوب يتغير خلقته وشكله فيكون الاشتباه اكثر اما المشاهد لذلك الحال كانوا قليلين فيجوز
عليهم الكذب عمدا **وثالثها** انهم نظروا اليه من بعيد وذلك مظنة الاشتباه **قلت** الجواب
الذي اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى صلعم لجواز ان يكون ذلك شخصا آخر شبيها به **وايضا**
فلم لا يجوز انخراق العادات في هذا الزمان لكرامات الاولياء فان منعوها **قلنا** هذا
لا يستقيم على مذهب ابي الحسين فانه لا يمنعها ولان تجويز اشتباهها فلعل ذلك الاشتباه سدد لنا
الا بالبرهان قبل العلم بذلك البرهان يكون الجوهر ثابتا والعلم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد
هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم بخبر التواتر لمن لم يعرف بالدليل امتناع الكرامات **ومن الثاني**
ان التغير انما يكون بعد الصلب والموت فاما حال الصلب فلا وعندكم الاشتباه حصل حال الصلب لانه
لو ميزوا بين ذلك الشخص وبين المسيح عليه السلم لما صلبوا ذلك الشخص **ومن الثالث** ان الذين علموا
الصلب كانوا فريقين منهم من نظر اليه ولان النصارى يروون بالتواتر انه بقي بعد الصلب قبل
الموت مدة طويلة بحيث رآه الجمع العظيم وبيان الفساد وذلك يبطل قولكم **الوجه الثاني** روي
ان جبريل عليه السلم جاء الى رسول الله صلعم في صورة دحية الكلبي وان الملائكة يوم بدر تشكلوا باشكال
الآدميين **الوجه الثالث** ان الانسان ربما تتخيل عند الخوف الشديد والغضب الشديد او الفكر
الشديد صورة لا وجود لها في الخارج وكل ذلك مما يؤكد احتمال الاشتباه **سلمنا** صحة دليلكم
في التواتر عن الامور الماضية في القرون الخالية لم وجدت هذه الشرائط في كل الطبقات الثلاث
**قوله** في الوجه الاول اهل التواتر في زماننا اخبرونا بان اهل تلك الاعصار كانوا موصوفين بصفات
اهل التواتر **قلنا** هذا ينسحب لان الذين اخبرونا انما اخبرنا كل واحد من الذين اخبروه
كانوا كذلك بل الذين يمكن ادعاؤه عليهم انهم سمعوا هذا الخبر من اناس كثيرين فاما ان يدعى عليهم

ماذكرتموه



١٦٤

ما ذكرتموه فيه لان اكثر الفقهاء والنحاة لا يتصورون هذه الدعوى على وجهها فضلا عن العوام
فضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك بالضرورة **قوله** لو كان خلافا لظهر في زمان حدوثه
**قلنا** لا نسلم انه لو كان كذلك فان المقالة ظهرت بعد اخفائها فلا يبعد ان لا يشتهر فيما بين الخلق وقت حدوثها
ووقت ظهورها لجواز ان يضع الرجل الواحد مقالة ثم انه يذكرها لقليلين وكل واحد من اولئك
يذكر ذلك لغيره مع ان كل واحد منهم لا يعرف حدوث تلك المقالة ولا زمان حدوثها وبهذا
الطريق تحدث الاراجيف بين الناس وبالجملة فعليهم اقامة الدليل على فساد هذا الاحتمال ثم الذي
يفيد القطع بصحة ما ذكرناه ان الوقائع الكبار التي وقعت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام
بل كثير من وقائع نوح وادريس وموسى وعيسى عليهم السلم لم ينقل منها الينا شي الا مثل الآحاد
فضلا من التواتر مع كونها من الامور العظام فعلمنا ان دخول الاخبار اليقينية واجب **فان قلت**
ذلك لتطاول مدتها او لعدم الدواعي الى نقلها **قلت** فلا بد من ضبط طول المدة وقصرها
وايضا فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابراهيم وادريس عليهم السلم وجمشيد و
افريدون وغيرهم مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يثبت استواء الطرفين والواسطة في نقل الرواة
وذلك لا يثبت الا بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع وزمان الوضع فاذا لم يجب ذلك عند
تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الخبر التواتر يفيد العلم لكن
معنا ما يبطله من وجوه الاول لو افاد خبر التواتر العلم لافاد اما علما ضروريا او نظريا والقسمان
باطلان والقول بالافادة باطل فانما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم الضروري هو الذي
لا يلزم من وقوع الشك في غيره من القضايا وقوع الشك فيه وهنا يلزم من وقوع الشك في غيره
التشبيه وقوعه فيه لانا نجوز ان تكذب الا لغرض او لغرض رغبة او رهبة او لوقوع الشك
فان مع الشك في هذه المقدمات لا يمكن القطع بالامر كما اخبروا عنه واذا كان كذلك لم يكن
هذا العلم ضروريا ولا جائزا ان يكون نظريا لان النظر في الدليل لا يتأتى من الصبيان والمجانين
فكان الواجب ان لا يحصل لهم العلم لكن الاعتقاد الذي في هذا الباب للعقلاء لا يزيد في
القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله فاذا لم يكن اعتقادهم علما فكذا اعتقاد العقلاء
الثاني ان كون التواتر مفيدا العلم موقوف على عدم تطرق اللبس الى الخبر على ما قررناه لكن
اللبس يتطرق اليه على ما مر فوجب ان لا يفيد العلم الثالث لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل
اما مع الجواز او مع الوجوب فان حصل مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن
القطع بان التواتر يفيد العلم لا محالة بل يجري حصول العلم عقيب خبر التواتر مجرى حصول الصداع عند سماع
صرير الباب ونعيق الغراب وان حصل مع الوجوب فالمستلزم اما قول كل واحد او قول المجموع
والاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان القول الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول كل
واحد اذا كان مستقلا بالاستلزام فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على الاثر الواحد
مؤثرات مستقلة بالتاثير وهو محال وان وجدت على التعاقب واذا حصل الاثر بالسابق استحال

حصول ذلك الاثر بعينه باللاحق لامتناع ايجاد الموجود فاستحال ايضا حصوله بشيء منها لاستحالة
الجمع بين المثلين فيلزم ان لا يبقى للاحق حظ في التأثير فيكون العلة القطعية منفكة عن المعلول
وهو محال ولا جائز ان يكون المؤثر هو المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع فان
حدث امر اما الثاني بالزوال او بالحدوث فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد عاد
المحذور المذكور وان كان المجموع عاد التقسيم المذكور وان كان لحدوث امر لزم التسلسل
واما ثانيا فهو ان المستلزمية نقيض اللامستلزمية التي هي امر عدمي فكانت المستلزمية
امرا ثبوتيا فان كان الموصوف به هو المجموع لزم حلول الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو
محال واما ثالثا فلان التواتر في الاكثر انما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا كان كذلك
كان عند حصول كل واحد منها الثاني يعدم وما فلا يكون للمجموع وجود في زمان اصلا فيستحيل ان
يكون المؤثر هو المجموع لان الشيء ما لم يوجد في نفسه لا يقتضي وجود غيره واما رابعا وهو الكلام
المشهور في هذه المسألة ان قول كل واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول الكل غير مؤثر لان
كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال كون الكل ابيض والوجه الثالث في استحالة ان يكون خبر
التواتر مستلزما للعلم لان المستلزم للعلم اما احاد الحروف وهو باطل او المجموع وهو باطل
محال لان المجموع لا وجود له فاستحال ان يستلزم شيئا آخر فان قلت الموجب هو الحرف الاخير
بشرط وجود سائر الحروف قبله او بشرط مسبوقية الحرف الاخير بسائر الحروف قلت الشرط
لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف السابقة غير موجودة حال حصول الحرف الاخير ومن
الثاني ان مسبوقية الشيء بغيره لا يكون صفة وجودية والا كانت الصفة حادثة فيكون مسبوقيتها بالغير صفة
اخرى ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء العلة او شرطها
اما الذين سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم لكنهم منعوا من كون التواتر عن
الامور الماضية مفيدا للعلم فقد احتجوا بان التواتر عن الامور الماضية وقع عن امور باطلة
فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرة كل فرقة منهم
وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن امور هي باطلة قطعا عند المسلمين وذلك يقتضي
القدح في التواتر فان قلت شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه
الفرق لان اليهود قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في الابتداء وكذا
القول في المجوس والمانوية قلت صدقتم حيث قلتم لا بد من استواء الطرفين والواسطة
لكن الطريق اليه اما العقل او النقل او ما يتركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما النقل فاما ان
الواحد او الجمع وقول الواحد انما يفيد لو كان معصوما وهو مفقود في زماننا واما الجمع فهو ان
يقال ان اهل التواتر على كثرتهم يخبرون انهم كذلك كانوا ابدا لكن كان اهل الاسلام يخبرون
ذلك فهذا فرقة الاخير يدعي ذلك فليس تصديق احدهما وتكذيب الاخرى اولى من العكس
واما المركب منهما فهو ان يقال لو كان خبرا موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف

هذه الطريقة وان جميع الفرق يدعون تواترهم بمثل هذه الطريقة فليس قبول احد القولين
اولى من الآخر فاما الذين قالوا بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم عدد اهل التواتر قلنا
هذا محال لان الامة العظيمة المتفرقة في الشرق والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما
النصارى فلو لم يكونوا بالغين في اول الامر الى حد التواتر لم يكن شرعهم الى زمان محمد مكتم
وظهور ولكنه باطل باتفاق المسلمين وجواب هذه الحجة ماخوذ في المعارضات مذكور في كتاب النهاية فهذا
آخر الاعتراض واعلم ان بعض هذه الاسئلة والمعارضات لا شك ان فسادها اظهر من بعضها لكن
ذلك انما يكفي في ادعاء القطع القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا في الاطناب في هذه الاسئلة
ان الذي قاله ابو الحسين من ان الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبر به امر سهل هين يعرفه
في عقله البله والصبيان ليس بصواب بل لا يتم الا بالتأمل الدقيق في الكلام ولا يتم المقصود الا
بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك مما لا يمكن الا بعد التدقيقات في النظر
غلطه وبين اليقين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وابطال
ما يعارضها الاقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه
من ان هذا العلم ضروري وحينئذ لا يحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسئلة لانها تشكيكات
في الضروريات فلا يستحق الجواب المسألة الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي
يعلم مخبرها بالاضطرار الحجة علينا فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يعتبر السامع
حال نفسه فاذا حصل له العلم بمخبر تلك الاخبار حكم بتواترها والا فالحجة عنه زائلة ثم انه بعد
وقوع العلم بمخبر خبرهم صح ان يبحث عن احوالهم فيقال لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم
بخبرهم واعلم ان هنا امورا اعتبرت في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا ظن انها معتبرة مع انها في الحقيقة
غير معتبرة اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان يكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين اما
الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان
تحصيل الحاصل محال وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل التقوية ايضا محال لان العلم الضروري
ايضا يستحيل ان يصير اقوى مما كان ثمة اذا كان العلم حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان لم يكن للاخبار عنه تاثير في العلم به والثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر
عن النص على امامة علي متواتر ولم يحصل العلم به لبعض السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا
نفي النص لشبهة واحتج عليه بان حصول العلم عقيب خبر المتواتر اذا كان بالعادة جاز ان
يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك
ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك فان قلت يلزمكم عليه ان تجوزوا صدق من اخبركم بانه لا يعلم
وجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك
الاشياء قلت انما لا نجوز ذلك لاجل ان العاقل لا يبقى اعتقاد نفي هذه الامور والاشبهة في نفي تلك

الاشياء اصلا اما ما يرجع الى المخبرين فامران الاول ان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه لان غير
الضروري يجوز دخول الالتباس فيه فلا جرم لا يحصل العلم به ولذلك ان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها الثاني العدد وفيه مسايل المسالة الاولى قال القاضي ابو بكر
اعلم ان نقل الاربعة لا يفيد العلم اصلا وتوقف في قول الخمسة واحتج عليه بانه لو وقع العلم بخبر اربعة
صادقين لوقع بكل اربعة صادقين وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة انه لو وقع بقول اربعة
ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا
قافلة الحاج بوجود مكة فنعرفها ثم يخبرونا بوجود المدينة فلا نعرفها ولما لم يجز ذلك
صح قولنا واما انا قلنا ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين
لكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا فلانا على الزنا ان يستغنى عن التزكية فانه ان حصل العلم بقولهم
فنعلم كونهم كاذبين قطعا وحينئذ يستغنى ايضا عن التزكية ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على وجوب
اقامة الحدود ان لم يعرف القاضي الصدق ثم علمنا ان العلم لا يقع بخبر الاربعة فان قيل الملازمة
ممنوعة قوله لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين ولا يقع بخبر اربعة صادقين آخرين لزم كذا وكذا قلنا
لم قلت انه يلزم ذلك بيانه ان العلم الحاصل بخبر الاخبار من فعل الله تعالى عندكم فاذا كان كذلك جاز
تعالى ان يخلق ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند خبر اربعة اخرى ولا يجري العادة في ذلك على طريقة
واحدة وان كانت العادة في اخبار الجماعات العظيمة على طريقة واحدة كما ان التكرار على البيت
الواحد الف مرة سبب للحفظ في العادة المطردة اما تكراره مرتين او ثلثا فقد يكون سببا للحفظ وقد لا
يكون والعادة فيه مختلفة سلمنا انه يلزم من اطراد العادة في شيء اطرادها في مثله فلم قلت انه
يلزم من حصول العلم عند رواية اربعة حصوله عند شهادة اربعة بيانه ان الشهادة وان كانت خبرا
في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ الخبر الذي ليس بشهادة فلم لا يجوز ان يجري العادة بفعل العلم
الضروري عند الخبر الذي لم يوجد فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان الكل خبرا سلمنا
ان التفاوت بين الشهادة وبين الخبر الذي ليس بشهادة غير معتبر فلم لا يجوز ان يقال لما كان من شرط
من الشهادة ان يجتمع المخبرون عند الشهادة وذلك الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلا جرم لم
العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يوجب الجزم بان قول الاربعة لا يفيد العلم لكنه يوجب الجزم
بان قول الخمسة لا يفيد لان قول الخمسة لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا فان كانوا صادقين وجب ان
يفيد العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم فههنا يقتضي ان يكون الخمسة
كالاربعة في القطع بانها لا تفيد سلمنا ذلك لكن يلزمكم ان تقطعوا بان عدد اهل القسامة
لا يفيد العلم صدقهم كما تقدم ذكره والجواب واما الاسولة الثلثة الاول فواردة ولا جواب عنها
واما المعارضة بقول الخمسة فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر خمسة والحاكم انما لم يعلم صدق
هؤلاء الخمسة وان وجب عليه اقامة الحد بقولهم لاربعة منهم وان لم يعرفهم باعيانهم ثم كان الخامس
كاذبا فلا جرم وجب عليه البحث عن احوالهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم



وجب ان يكون واحد منهم كاذبا وعلى هذا التقدير يسقط الحد عنهم ولزم الحاكم ردهم واقامة الحد
عليهم فظهر الفرق واعلم ان هذا الجواب يقتضي القطع بكذب كل واحد من الخمسة او القطع بان قول الخمسة
لا يفيد العلم اصلا والقول بانه لا يلزم من كون قول الخمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل خمسة مفيدا للعلم
قوله يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل القسامة قلنا اهل العراق يقولون يحلف
خمسون من المدعى عليهم كل واحد منهم على انه ما قتل ولا عرف قاتلا فكل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه
الاخر وعند الشافعي يحلف خمسون من المدعي كل واحد منهم بحسب ظنه فخبر كل واحد منهم عن غير
مخبر الاخر المسالة الثانية الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم فانه لا عدد يفرض
الا وغير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد او الزايد عليهم بواحد
لا يتميز عنه في جواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر عددا معينا وذكروا وجوها احدها
الاثنا عشر عدد نقباء موسى عليه السلام وثانيها العشرون وهو قول ابي الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا
حصل العلم بقولهم وثالثها الاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين نزلت في الاربعين ورابعها السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها
ثلثماية وبضعة عشر عدد اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل ذلك تقييدات
لا تعلق لها بالمسالة فان قلت اذا جعلتم العلم معرفا لكمال العدد تعذر عليكم الاستدلال به
قلت انا لا نستدل به على حصول العلم بخبر التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان كما تقدم بيانه فهذا هو
الشرايط المعتبرة في خبر التواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة فاذا نقلوا عن قوم آخرين فالواجب
حصول هذه الشرايط في كل تلك الطبقات ونعبر عن ذلك بوجوب استواء الطرفين والواسطة
القسم الثاني وهو الشرايط التي اعتبرها قوم مع انها غير معتبرة وهي اربعة الاول ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما
بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني ان لا يكونوا على دين واحد وهذا الشرط اعتبره اليهود وهو
باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد او لا على دين واحد والقول فيه ما تقدم

وعلى الاديان وان لم تحصل حصل العلم كيف كانوا الثالث ان لا يكونوا من بلد واحد صح

الرابع شرط ابن الراوندي وجود المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب لان المفيد حينئذ
قول المعصوم لا خبر اهل التواتر المسالة الخامسة في خبر التواتر من جهة المعنى مثاله ان يروي واحد ان
حاتما وهب عشرة من العبيد وآخر انه وهب خمسة من الابل وآخر انه وهب عشرين ثوبا وآخر انه
وهب كل واحد منهم من هذا الجنس شيئا فهذه الاخبار تدل على سخاوة حاتم من وجهين الاول ان هذه
الجزئيات مشتركة في كل واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزئي بالمطابقة راوي الكلي المشترك فيه بالتضمن
واذا اتفقوا على الكلي صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر الثاني ان نقول هؤلاء الرواة بأسرهم لم
يكذبوا الا بعد وان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان كذلك فقد صدق جزئي واحد من هذه الجزئيات
المروية ومتى صدق واحد منها ثبت كونه سخيا والوجه الاول اقوى لان بالمرة الواحدة لا يثبت السخاوة

الباب الثاني في هذا الباب فاما ما التواتر من الطرق الدالة على كون الخبر صادقا فالقول
في الطرق الصحيحة وهي ثمانية الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف
وجود مخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق ارباب الملل والاديان ولكنهم اختلفوا
في انه لم يجب اختلافهم في المسئلة الحسن والقبح اما اصحابنا فقد قال الغزالي رحمه الله عليه دليلان اقواهما
اخبار الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى الثاني ان كلامه قديم بذاته ويستحيل الكذب في كلام
النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقائل
ان يعترض على الاول فان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة على صدقه وذلك انما كان
لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول واذا كان صدق الرسول انما يستفاد من صدق الله تعالى اليه
وذلك انما يدل لو ثبت ان الله صادق اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم كونه صادقا
فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله تعالى ولو استفدنا العلم بصدق الله تعالى
من الرسول على كونه صادقا لزم الدور فان قلت لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى الرسول على كونه صادقا
يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا فان الانسان لو قال للشخص المعين انه رسولي جاري مجرى قوله الرسول
لغيرنا وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت اخبارا في الاصل لكنها انشاء في العرف والانشاء لا
يتطرق اليه التصديق والتكذيب واذا كان كذلك فقول الله تعالى للرجل المعين انت رسولي يدل
على رسالته سواء قدر ان الله صادق او لم يقدر ذلك فعلى هذا ينقطع الدور قلت هب ان
قوله في حق الرسول المعين انه رسولي انشاء ليس يحتمل الصدق والكذب لكن لا نزاع في ان الاحكام
الوصف لا في الامور الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى له انت رسولي
ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقوله لان كون ذلك الرجل صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية
لا تختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا فيما يخبر به
الا من قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ يلزم الدور وعلى الثاني ان البحث في اصول الفقه عن متعلق
بالكلام القائم بذات الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت بل عن الكلام المسموع الذي هو الاصوات
المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام القائم بذاته تعالى صدقا كون هذا المسموع صدقا
فعلى ان هذه الحجة مغالطة وثانيها يقال لم قلت ان الكلام القائم بذاته تعالى صدق قوله
لانه تعالى ليس بجاهل ومن لا يكون جاهلا استحال ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا قلنا هذه
التفسير مثله فيه البرهان اما المعتزلة فانهم قالوا ان هذا البحث ظاهر على قواعدهم فقالوا الكذب قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح والاعتراض ان يقال ان البحث عن ان الله تعالى لا يجوز عليه الكذب
يجب ان يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب لان التصديق مسبوق بالتصور فنقول اما ان يكون
المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء كان بحيث او اضمر فيه زيادة
او نقصان او تغيير فيح واما ان لا يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر
ولا يمكن ان يضمر فيه ما يصير مطابقا فان اردتم بالكذب المعنى الاول لم يمكنكم ان تحكموا بقبحه







وبانه لا يجوز على الله ذلك لان اكثر العمومات في كتاب الله تعالى مخصوص واذا كان كذلك لم يكن
ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار واقع باتفاق اهل الاسلام في كتاب الله تعالى
حتى انه حاصل في اوله فان الناس اختلفوا في معنى بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدر المضمر والامر
او الخبر ومنهم من اخره وكذا الحمد لله رب العالمين قالوا معناه قولوا الحمد لله فالاضمار متفق
عليه لان المعتزلة اتفقوا على حسن المعاريض مع انه لا معنى لها الا الخبر الذي يكون ظاهره
كذبا ولكنه عند اضمار شرط خاص وقيد خاص يكون صدقا واذا كان كذلك ثبت انه لا يمكن
تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالوجه الاول واما التفسير الثاني فنقول لا نسلم انه قبيح
بتقدير الوقوع ولكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر الا ويمكن كونه كذبا الا وهو محال فيما اضمرنا
فيه زيادة او نقصانا صار صدقا وعلى هذا التقدير يمتنع الايمان من جميع ظواهر الكتاب والسنة
فان قلت لو كان مراد الله غير ظواهرها لوجب ان يبينها والا كان ذلك تلبيسا وهو غير جائز
قلت الجواب من الاول انا الذي تريد بكونه تلبيسا انه يعتقد به انه تعالى فعل فعلا لا يحتمل
الا التجهيل والتلبيس فهو ممنوع لانه تعالى لما قربت في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق
جاز ان يطلق ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم اكد ذلك بان بين للمكلف وقوع ذلك اكثر
الآيات والاخبار فاذا قطع المكلف بمقتضى الظاهر وقع المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا
من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع وهذا كما يقول في انزال المتشابهات فانها وان كانت توهم
الجهل الا انها لما كانت لم تكن متعينة لظواهرها بل كان فيها احتمال لغير تلك الظواهر
لا جرم كان القطع بذلك تسهيل من المكلف لا تلبيسا من الله تعالى ومن الثاني لو سلمنا انه لا
لا بد له تعالى في كل فعل من غرض معين لكن لم قلت انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها
الظاهرة اليس انه ليس الغرض من انزال المتشابهات فهم ظواهرها بل الغرض منها امور اخر فلم لا يجوز
ان يكون هنا كذلك فان قلت جواز انزال المتشابهات مشروط بكون الدليل قائما على امتناع
ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا شرط لم يكن الخطاب جائز قلت لا نسلم ان انزال المتشابه

انزال الحق

غير مشروط بان يكون الدليل المبطل الظاهر معلوما للسامع بل هو مشروط بان يكون ذلك الدليل
موجودا في نفسه سواء علمه السامع لذلك المتشابه او لا يعلمه واذا كان كذلك فما لم يعلم
السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لا يمكنه اجراؤه على ظاهره ولا يكفي
العلم بوجود العلم بعدم الدليل العقلي المبطل للظاهر بعدم العلم بهذا الدليل المبطل لانا بينا في
الكتب الكلامية انه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء واذا كان كذلك فالظاهر نفسه
الا ويجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع من حمله على ظاهره واذا كان هذا التجويز قائما
لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر على مذهب المعتزلة البتة ولما بطلت هذه الطرق فالذي
نعول عليه في المسئلة ان الصادق اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى
حقه ومحدث [illegible] وكاذبا كان الواحد منا حال كونه صادقا افضل واكمل من الله تعالى وذلك

معلوم البطلان بالضرورة فوجب القطع بكون الله تعالى مختارا قادرا وهو المطلوب الرابع خبر الرسول عليه السلام
قال الغزالي دليل صدقه وذلك لان المعجز عليه السلام مع استحالة ظهور المعجز على يد الكذابين لان ذلك لو كان
ممكنا لعجز الله عن تصديق رسوله ولقايل ان يقول لو كان يلزم من اقتدار الله على اظهار
المعجز على الكاذب عجزه تعالى عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه
عجزه فلم كان هو العجز اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا ان الله تعالى قادر على اقامة المعجز
على الكاذب فمع هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله
انه يلزم من قدرة الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يكن
ذلك ممكنا لم يلزم العجز لان العجز انما يتقدر عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الا ترى ان الله
لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه وايضا فاذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق رسله الا
اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان يعلم اولا ان ذلك محال هو محال ام لا وان
لا يستدل باقتداره على تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان ذلك
تصحيح الاصل بالفرع وهو دور وايضا اذا ما كنا علمنا ان ذلك خبر ممتنع فان قلب العصا
حية لما كان مقدورا لله تعالى وممكنا في نفسه ولم يمتنع من الله تعالى فعله في شي من الاوقات
وفي شي من الاوقات فلم لا قال ذلك كاذبا انا رسول الله فيستحيل ان يقلب الممكن ممتنعا
والمقدور معجوزا سلمنا ذلك لكن المعجز يدل على كونه صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على
صدقه في ادعائه وهو كونه رسولا لا على صدقه في غيرها ادعاه فان الرسول لما ادعى كونه صادقا
في جميع الامور او لا يصلح انه ادعى الصدق في كل الامور فاذن هذا المطلوب لا يتم الا باقامة الدلالة
على انه ادعى كونه صادقا في جميع ما يخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لا يكفي في قيام المعجز على ادعاء
الرسالة كيف والعلماء اختلفوا في جواز الصغاير على الانبياء بل جوز بعضهم الكباير عليهم واتفقوا
على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهر المعجز عقيب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه
وجب الجزم بتصديقه في الكل والا ففي القدر المدعى الخامس كل ما اتفق على الشي يجب ان يكون صدق
النبي عليه السلام دل على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من
الشهوة والنفرة لا يجوزان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم
عن شي غير ما اخبر عنه صاحبه فلا بد وان يقع منها ما يكون صدقا وكذلك نقطع بان في الاخبار
المروية عنه عليه السلام على سبيل الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه السابع
اختلفوا في ان القراين هل يدل على صدق الخبر ام لا فذهب النظام وامام الحرمين والغزالي اليه
والباقون انكروه احتج المنكرون بامرين اولهما انه لو كان الخبر مع القراين التي يذكرها النظام
لو افاد العلم لما جاز انكشاف عن الباطل لكن قد ينكشف عنه لانا قد علمنا ان الخبر عن موت
انسان مع القراين التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان
قد ينكشف عن الباطل فيقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة او اظهر ذلك لمعتقد السلطان
موته فلا سبيل فثبت ان هذه القراين لا تفيد العلم الثاني لو كانت القراين هي المفيدة للعلم لجاز ان
لا يقع العلم عند خبر واحد لوجب ذلك عند كل خبر واحد كما ان الخبر المتواتر لما اقتضاه في موضع اقتضاه
في كل موضع والجواب عن الاول ان الذي ذكرتموه لا يبطل الا على ان ذلك القدر من القراين
لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم بشي من القراين لان القدح في صورة خاصة لا يقتضي
القدح في كل الصور وعن الثاني ان النظام يلتزم ويقول خبر التواتر انما يحصل فيه القراين لا يفيد
العلم ومن تلك القراين ان يعلم ان ما جمعهم جامع من رغبة او رهبة او التباس سلمنا
ذلك ولكن لا يلزم من قولنا القراين تفيد العلم قولنا انها هي المفيدة وحدها ولا يجوز ان يكون هي المفيدة
فلم قلت لا يجوز انها تكون خبر التواتر ضعيفها وعن الثالث ان خبر الواحد انما يفيد العلم لا لذاته بل المجموع
القراين فمتى حصل ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم وايضا فالعلم الحاصل عقيب خبر التواتر
عندكم حاصل بالعادة فيجوز ان يكون ايضا حصوله عقيب القراين بالعادة واذا كان كذلك
جاز ان يكون هذه العادة مختلفة وان كانت مطردة في التواتر والمختار ان القرينة قد تفيد العلم
الا ان القراين لا تفي العبارات بوصفها فقد يحصل احد يعلم بالضرورة خجلا وجلا يعلم بها كون
الشخص خجلا او وجلا مع انا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الامور لعجزنا عنه والانسان اذا اخبر
عن كونه عطشانا فقد يظهر على وجهه ولسانه من الامارات العطش ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض
اذا اخبر عن المرض في بعض اعضائه مع انه يصح ويري عليه علامات ذلك الالم ثم ان الطبيب اذا لم يجد
علاج لو لم يكن المريض صادقا في قوله لكان ذلك العلاج قاتلا له فههنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة
فكل من استقرا العرف عرف ان مستند اليقين في الاخبار ليس الا القراين فثبت ان الذي قاله النظام
حق القول في الطرق الفاسدة وهي خمسة الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلام
عن الرسول وترك الانكار عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون ذلك الخبر صدقا والحق ان
يقال ذلك الخبر اما ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين او بالدنيا فان كان عن الدين فسكوته
عليه السلام عن الانكار يدل على صدقه لكن بشرطين احدهما ان لا يكون قد تقدم بيان ذلك
الحكم والثاني ان يجوز تغير ذلك بما يثبته فيما قبل وانما وجب اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم
لو تقدم واستدام تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان ولهذا
لا يلزمه عليه السلام تجديد الانكار على الكفار واما القسم الثاني وهو ان الخبر
عن امر يتعلق بالدنيا فسكوته عليه السلام يدل على الصدق باحد الشرطين احدهما ان يستشهد
بالنبي عليه السلام تلك القضية ففي كل واحد من هذين الوجهين يجب صدق الخبر لو سكت
الرسول عنه او لم يصدقه وانه خبر جايز فاما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام لم يعلم المخبر عنه لو
جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب حصول التصديق لانه عليه السلام سكت لكونه
ساهيا في الامر الثاني قالوا اذا اخبر الواحد بحضرة جماعة كثيرة عن شي بحيث لو كان
كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لانهم اما ان يسكتوا مع علمهم بكذبه



١٦٨

الاجماع على علمهم بكذبه والاول باطل لان الداعي الى التكذيب قايم والصارف عنه زايل ومع حصول هذين
الشرطين يجب الفعل فلما لم يوجد دل على انهم لم يعلموا كذبه وانما قلنا ان الداعي حاصل لان من
استشهد على خبر كاذب واراد الصبر على التكذيب وجد من نفسه مشقة على ذلك الصبر وذلك
يدل على حصول الداعي واما زوال الصارف فلان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع
العظيم لا يجمعهم من الرغبة او الرهبة ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لا يجتمعون على كل
الرخص والغلاء العظيمين اما القسم الثاني وهو ان يقال سكتوا لعدم علمهم بكذب القايل
فباطل لانه يبعد في الجمع العظيم ان لا يطلع واحد منهم عليه واعلم ان هذا الطريق لا يفيد اليقين
بل الظن لانه لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة او رهبة مانعة
عن السكوت وان سلمناه ولكن لا يستبعد جهل الحاضرين بمعرفة كونه كذبا اذ ربما لم يتعلق
لهم غرض فلم يعرفوه الثالث زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع
على العمل بموجب الخبر يدل على صحة الخبر وهذا باطل من وجهين ان عمل كل الامة بموجب الخبر لا يتوقف
على قطعهم بصحة ذلك الخبر فوجب ان لا يدل على صحة الخبر اما الاول فلان العمل بخبر الواحد
واجب في حق الكل فقد يكون عملهم به متفرعا على القطع به واما الثاني فلانه لما لم يتوقف عليه لم يلزم
من ثبوته ثبوته والثاني ان عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان يكون بدليل اخر لاحتمال قيام
الادلة الكثيرة على المدلول الواحد احتجوا بان المعلوم من عادة السلف فيما لم يقطعوا
بصحته ان يرده العمل لو لبعضهم ويقبله الاخرون والجواب هذه العادة ممنوعة بدليل
اتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي
على ابطاله يدل على صحته كخبر الغدير والمنزلة فانه سلم نقلهما في زمان بني امية
مع توفر دواعيهم على ابطالهما وهذا ايضا ليس بشيء لجواز انه كان من باب الاحاد ثم اشتهر
فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن اخفائه ولان الصوارف عن جهة بني امية وان حصلت لكن
الدواعي من جهة الشيعة حصلت ولان الناس اذا منعوا من افشاء فضيلة انسان كان حرصهم
على ما ذكرناه اشد مما اذا لم يمنعوا الخامس احتج كثير من الفقهاء والمتكلمين في
تصحيح خبر الاجماع واشباهه بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله
وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف ايضا لاحتمال ان يقال انهم قبلوه كما يقبل خبر
الاحاد ويمكن ان يجاب عنه بان خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسألة
علمية فلما قبلوا هذا الخبر فيها دل ذلك على اعتقادهم صحته والجواب لا نسلم ان كل الامة
قبلوه بل كل من احتج به في الاجماع طعن فيه بانه من باب الاحاد فلا يجوز التمسك به
في مسألة علمية بل هب انهم ما طعنوا فيه بانه من باب الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية
بل هب انهم ما طعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم
الطعن مطلقا الباب الثالث في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو اربعة

الاول الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة سواء كان المعلوم بالضرورة حسيا
او وجدانيا او بديهيا ومن هذا الباب قول القايل الذي لم يكذب قط انا كاذب فهذا الخبر
كذب لان المخبر عنه بكونه كاذبا اما ان يكون الاخبار التي وجدت قبل هذا الخبر او هذا الخبر والاول
باطل لان تلك الاخبار ما كانت كذبا فالاخبار عن نفسه بكونه كاذبا فيها كذب والثاني باطل لان
الخبر عن الشيء متاخر في الرتبة عن المخبر ولو جعلنا الخبر عين المخبر عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه في
الرتبة وهو محال الثاني الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك الخبر اما ان يحتمل تاويلا صحيحا
او لا يحتمل فان احتمل فاما ان يحتمل تاويلا قريبا او تاويلا مستبعدا فان كان قريبا فلا يبعد ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
قد تكلم لارادة ذلك المعنى كما في متشابهات الكتاب وان كان مستبعدا حكم اما بكذبه واما بانه
كان معه زيادة او نقصان يصح الكلام معه اذا لم ينقل وكذا القول فيما لا يقبل التاويل الثالث
وهو في الحقيقة داخل تحت القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل
التواتر اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما جميعا
كالمعجزات فمتى لم يوجد ذلك دل على كذبه والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشيء
ان لا ينقل لاجل الخوف والتقية لنا لو جوزنا ان يكون بين البصرة وبغداد بلدة
اعظم منهما مع ان الناس ما اخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم اوجب عشرة صلوات
لكن الامة ما نقلت الا خمسة ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه فان قيل هذا
الكلام غلط لان العلم بعدم هذه الامور اما ان يكون متوقفا على العلم بانه لو كان لوجب نقله او لا
يكون متوقفا عليه فان كان الاول وجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذه الفروع
لكن الناس كما لا يعلمون بالضرورة وجود بغداد والبصرة فيعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما
اكبر منهما والعلم الضروري لا يكون متوقفا على العلم النظري وان كان الثاني فنقول العلم بعدم
هذه البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت فلا يلزم من عدم هذا عدم ذلك سلمنا
توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه مثال واحد فلا
يلزم من حصول الحكم في مثال واحد على وفق قولكم حصوله في كل الصور على وفق قولكم حصوله
في كل الصور على وفق قولكم فان قستم سائر الصور على هذه الصورة فقد بينا ان القياس لا يفيد
اليقين لاحتمال ان يكون ما به فارق الاصل الفرع شرطا في الاصل ومانعا في الفرع ثم الذي يبين
ان الامر ليس كذلك في كل الصور امور احدها ان افراد الاقامة وتثنيتها من الظاهر الامور
والجليات ثم ان ذلك لم ينقل بالتواتر وثانيها انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق
العظيم من الطعام القليل ونبوع الماء من بين الاصابع امور عظيمة ثم انها لم ينقل بالتواتر
وثالثها وذلك بانهم اشتغلوا بنقل القرآن لان كون القرآن معجزا امر لا يعرف الا بدقيق النظر
العلم بكون هذه الاشياء معجزات علم ضروري فكيف يقوم احدهما مقام الاخر فان قلتم لا نزاع
في حصول التفاوت من هذه الجهة ولكن لما كان القرآن دليلا قاطعا جاز ان يصير فلعوده و

واشتهاره سببا لتوفر الدواعي على نقل سائر المعجزات وان كانت اظهر من القرآن فنقول فلم لا يجوز ان
يقال انه لا آية الا قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ولا الخبر الا الغدير والتواتر على امامة علي رضي الله عنه
وان كانت خفية لان ذلك صار سببا لتوفر الدواعي على نقل النص الجلي ورابعها ان اقاصيص
الانبياء المتقدمين والملوك الماضين ما نقلت نقلا متواترا وهو يقدح في قولكم والجواب
قوله العلم بعدم بلدة بين البصرة وبغداد اكبر منهما علم ضروري وهذه القاعدة علم ضروري وهذه
القاعدة نظرية والضروري لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري ولذلك ان كل من ادعى
نفي هذه البلدة اذا قيل له كيف عرفت عدمها فلا بد ان يقول لانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها
كما اشتهر خبر بغداد والبصرة فعلمنا ان ذلك العدم مستفاد من هذا الاصل قوله ما ذكرته مثال
واحد قلنا لم يكن ذلك المثال لاختصاص دليلنا به بل للتنبيه على القاعدة الكلية قوله
شق بالاقامة قلنا اختلف اصحابنا في الجواب عنه على وجهين الاول وهو قول القاضي ابي بكر
لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني اخرى فان قلت فكان يجب ان ينقل التواتر كذلك قلت
يحتمل ان الراوي روى بعض ما رأى واهمل الباقي لاعتقادهم ان امثال ذلك في هذا الباب مما
لا يتعلق به غرض كلي في الدين نفيا واثباتا والثاني اعلم ان هذه المسئلة من الفروع
التي لا يوجب الخطا فيها كفرا ولا بدعة فلذلك تساهلوا فيها واما تساهلوا فيها لانهم شاهدوا
قسيما وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة والفتن شاهدوها في زمن الرسول عم فنقلوا افعاله
الرواية من باب الاحاد واما اختلافهم بالجهر في التسمية فمنها ايضا جوابان الاول لعل عليا
كان يخفيها الثاني انه عليه السلم كان اذا ابتدا بالقراءة اخفى صوته ثم يعلو امره على التدريج
وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمع بالتسمية القريب دون البعيد اما سائر المعجزات فلعل الذين
شاهدوا تلك الاشياء كانوا قليلين فلا جرم ما حصل النقل المتواتر فلعل الذين سمعوا النص الجلي
في الامامة ان كانوا قليلين صارت الرواية من الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين
حد التواتر وجب التواتر لظهور النقل واما اقاصيص سائر الانبياء فانما لم ينقل بالتواتر لانه لم يتعلق
بروايتها غرض كلي في الدين بخلاف النص الجلي في الامامة الرابع الخبر الذي يدعي في وقت قد استقرت
فيه الاخبار فاذا فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة علم انه لا اصل له اما في
عصر الصحابة حين لم تكن قد استقرت الاخبار فانه يجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره
مسئلة في ان الاخبار المروية عن الرسول صلعم بالاحاد وقع فيها ما يكون كذبا ثم في بيان الداعي
الى وضع الكذب عليه اما المقام الاول فالذي يدل عليه وجوه احدها ما روي عنه عليه السلم
انه قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا فلا بد ان يكون قد كذب عليه وان كان كذبا
فقد كذب عليه ايضا وثانيها انه قد حصل في هذه الاخبار ما لا يجوز نسبته الى النبي عليه السلم ولا
يقبل التاويل واذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وثالثها ما روي عن شعبة ان نصف
الحديث كذب واما المقام الثاني وهو سبب الكذب فاعلم ان ذلك اما ان يكون لوقوع خلل



وجوه احدها ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان اللفظ لفظا آخر لا يطابقه فيعنى ظنا
منه انه يقوم مقامه وثانيها انهم لا يكتبون الحديث في الغالب فاذا تقادم العهد نسي اللفظ فابدله
بلفظ آخر ظن انه ذلك اللفظ المسموع وربما نسي زيادة يصح بها الخبر وثالثها ربما ادرج الراوي
وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الغير فيظن ان الخبر من جهته عليه السلم ولهذا كان الذي
بين متن الحديث اذا احتج به شان التكميل له ومن ذلك ما روي انه عليه السلم قال الشوم في ثلث
المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال رسول الله ذلك حكاية عن غيره ورابعها
انه ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه به وناقلها نقل الحديث
مع سببه فاذا لم يعرف سببه اوهم الخطا كما روي انه صلعم قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال
ذلك في تاجر مدلس وخامسها ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي صلعم وكعب يروي
اخبار اليهود والسامعون ربما التبس عليهم ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا
من كعب واما سبب الكذب في الاخبار من جهة الخلف فوجوه احدها ان الملاحدة وضعوا
اباطيل ونسبوها الى النبي صلعم تنفيرا للعقلاء عن شرعه كما يروى ذلك عن عبد الكريم ابن ابي العوجا
وثانيها ما قيل ان الامامية يسندون الى الرسول صلعم كلما صح عندهم عن بعض ائمتهم قالوا
لان جعفر بن محمد قال حديثي ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله وثالثها ان يكون الراوي
يرى الكذب المؤدي الى الصلاح الاتقان مذهب الكرامية انه اذا صح المذهب جاز وضع الاخبار
فيه لان ذلك سبب لترويج الحق وجب ان يكون جائزا ورابعها الرغبة كما وضعوا في اتخاذ ولا
بني العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده المسئلة في تعديل الصحابة ومذهبنا
ان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور المعارض للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله والسابقون الاولون
اما السنة فقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله لا تسبوا اصحابي
وقوله لو انفق احدكم ملا الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني
وقد بالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا وعين مذكر مجملا ومفصلا
اما مجملا فما روي من طعن بعضهم في بعض اخبار كثيرة يأتي تفصيلها وقال رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض
ان كان القادح صادقا والجواب مجملا ان آيات القرآن في البعض وذلك مقتضي توجب
القدح اما في القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه على سلامة احوال الصحابة وبراتهم
عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم الى ان يقوم دليل قاطع على الطعن
فيهم واما هذه المطاعن وان صحت فهذه المطاعن اخبار احاد لا تقدح في المقطوع
صدقه فبقي الاصل الذي ذكرناه سالما واما طعن الخوارج فهو مبني على ان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد لا يجوز وقد تقدم القول فيه اما قوله ان الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ

الرسول لكن الثابت من حال الراوي لعدالته وقعا جزاتها الثا ذا الرسول فوجب تصديقه ظاهرا ١

القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب الباب الاول

في اقامة الدليل على انه حجة في الشرع اختلف الناس فيه فالاكثرون جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا
منه عقلا اما المجوزون فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد
اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي هل دل عليه فذهب القفال وابن سريج
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان دليل العقل دل عليه اما الجمهور منا ومن المعتزلة كابي علي وابي هاشم
والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان الدليل التعبد به السمع فقط وهو قول ابي جعفر الطوسي من الامامية
اما الذين قالوا لم يرد التعبد فهم ثلاث فرق الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة
والثاني انه جاء في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة والثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع
العمل به ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة
وفي الامور الدنيوية لنا القرآن والاجماع والسنة المتواترة والقياس والمعقول اما النص
فوجهان الاول قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وجه الاستدلال ان الله
تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى وجب الحذر باخبار
عدد لا يفيد قولهم العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته وانما قلنا انه اوجب الحذر باخبار
الطائفة لقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك
في حق الله تعالى محال واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز وذلك لان الترجي طالب للشيء
فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب فيلزم ان يكون الله طالبا للحذر وطلب الله
هو الامر فثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة وانما قلنا ان الانذار هو الاخبار لانه
عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار
الطائفة وانما قلنا ان الطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلاثة فرقة والله تعالى اوجب
على كل فرقة ان يخرج منها طائفة والطائفة من الثلاثة واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين
لا يفيد العلم وانما قلنا انه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر العدد الذي لا يفيد قولهم وجب العمل
بذلك الخبر لانه لو تركنا اذا اخبرنا فعلا وروى الراوي لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما
ان يجب عليهم الترك عند سماع ذلك الخبر او لا يجب فان وجب فهو المراد من وجوب العمل بمقتضى ذلك
الخبر واذا ثبت وجوب العمل بمقتضى ذلك الخبر في هذه الصورة وجب العمل به في سائر الصور ضرورة
انه لا قائل بالفرق وان لم يجب الترك لم يجب الحذر وذلك ينافي ما دلت الآية عليه من وجوب الحذر

فان قيل لا نسلم ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة فاما قوله تعالى لعلهم يحذرون
قلنا سلمنا انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلت انه يجب حمله على ذلك المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز
آخر لا بد فيه من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار
من جنس التخويف فحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه اوجب التفقه





لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت الحمل على الفتوى متعذر من
وجهين الاول انا لو حملناه على الفتوى لاختص لفظ العموم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل
بفتوى المجتهد لكن التخصيص غير جائز لان الآية مطلقة في وجوب الانذار على القوم سواء كانوا مجتهدين او لم يكونوا
مجتهدين اما لو حملناه على رواية الخبر لم يلزمنا ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى
ايضا للمجتهد الثاني ان من روى [illegible] ان اخبر اهل بلد ان بشارة
في [illegible] فقد اخبر بخبر مخوف ولا معنى للانذار الا ذلك فصح وقوع اسم الانذار على الرواية ثم بعد
ذلك نقول لا يخلو اما ان يقع اسم الانذار على الفتوى او لا يقع فان لم يقع فقد حصل الغرض من ان
المراد من الانذار الرواية لا الفتوى وان وقع الخبر جعل حقيقة [illegible] نفيا للاشتراك وجب جعله
حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الانذار متناولا للرواية والفتوى
وحينئذ فذلك ما لا يفيد قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى
تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد لاجماعنا
على انه لا يجوز لغير المجتهد ان يستدل بالحديث فالتقييد لازم عليكم كما انه لازم علينا فعليكم
بالترجيح ثم ان رجحنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد فالتقييد كلما كان اقل كان اولى وعن الثاني
انه اذا كان المراد من الانذار القدر المشترك بين الفتوى والرواية فالمامور به اذا كان مشتركا
فيه من صور كثيرة كفى في الوفاء بمقتضى الامر الاتيان بصورة واحدة من تلك الصور لانه
اذا كان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وذلك المشترك يحصل
في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص فلا يبقى النص دالا على وجوب
العمل بالرواية سلمنا ان المراد من الانذار رواية الخبر فقط لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
رواية اخبار الاولين وكيفية ما فعل الله بهم لان سماع اخبارهم يقتضي الاعتبار على ما قال
تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب او يكون المراد منه التنبيه على وجوب النظر
والاستدلال سلمنا ان الآية تقتضي وجوب الحذر عند خبر الطائفة فلم قلت ان الطائفة
اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلاثة فرقة فالخارج من الثلاثة واحد او اثنان
قلنا لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فالدليل ثم ان الذي يدل على بطلانه وجهان الاول انه يقال
الشفعوية فرقة واحدة لا فرق ولو كان كل ثلاثة فرقة لما كانت الشفعوية فرقة واحدة بل
فرقا الثاني انه يقال اوجب على كل فرقة ان يخرج منها طائفة للتفقه ولو كان كل ثلاثة
فرقة لوجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد وذلك باطل بالاتفاق سلمنا ان الطائفة
اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم فلم قلت انه يقتضي وجوب الحذر بقولهم وحده ولا يفيد
قولهم العلم بيانه ان الطائفة عند كلام للواحد او للاثنين وقوله ولينذروا البعض عائد الى
كل واحد من تلك الطوائف بل الى مجموعها فلم قلت ان مجموع تلك الطوائف ما بلغوا حد التواتر
سلمنا ان الآية تقتضي وجوب العمل بذلك الخبر فانا نوجب عليهم ذلك الترك للاحتياط

حتى انه لو كان ثابتا لوجب عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له جاز له العود اليه وان كان مجتهدا
نظر في سائر الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه
والجواب قوله لم قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لثلثة اوجه الاول انه لا يجوز حمله على ظاهره
فوجب حمله على الاقرب اليه قوله لم قلت ليس هنا مجاز آخر قلت لان الاصل عدم المجاز فاذا ادى
هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم سائر المجازات الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون
يقتضي تحقق امكان الحذر في حقهم والحذر هو التوقي من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد
المنع منه قد لا يكون مضرا في الدنيا فلا بد ان يكون مضرا في الآخرة والا لم يكن الحذر ممكنا
ولا نعني ولا معنى بمضرة الآخرة الا العقاب فاذا كان هو بحال يحذر منه وجب ان يكون بحال
فترتب العقاب على فعله ولا معنى لقولنا خبر الواحد حجة الا هذا القدر الثالث ان قوله تعالى
لعلهم يحذرون انه لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسن الحذر وذلك يقتضي
جواز العمل بخبر الواحد والخصم يمكن فضاد مجريا به قوله لم لا يجوز ان يكون المراد الفتوى
قلنا لوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه لزم تخصيص القوم بغير المجتهد ولو
حملناه على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروي المجتهد فقد يروي
لغير المجتهد بل لا يجوز لغير المجتهد ان يتمسك به لكن ينتفع به من وجه آخر وهو انه يزجر
فعله ويصير ذلك داعيا له الى الرجوع الى المفتي فيبحث عنه ويطلع على معناه والوجه الثاني
انا نحمل على القدر المشترك قوله يكفي في العمل به ثبوته في صدقه وانه ح قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول انه رتب وجوب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون
هذا القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى الثاني ان قبل
ورود هذه الآية اما ان يقال كان الامر بقبول الفتوى واردا او ما كان واردا فان كان واردا
لم يجز حمل هذه الآية عليه والا لكان ذلك تكرارا من غير فائدة وان قلنا انه ما كان واردا الى
حمله على الامر بالصورتين والا تطرق الاجمال الى الآية وهو خلاف الاصل قوله لم لا يجوز ان
يكون المراد من الانذار رواية اخبار الاولين قلنا الجواب عنه كما تقدم عن السؤال الاول
قوله لم قلت كل ثلثة فرقة قلنا لان الفرقة في اصل اللغة فعلة من فرق او فرق كالقطعة
من قطع او تقطع وكل شيء حصل الفرق فيه او التفرق فيه كان فرقة كان كلما حصل القطع او
التقطيع فيه كان قطعة ولذلك من شق الخشبة يقال فرقها فرقا واذا كان كذلك فالفرقة تقع
على كل واحد من الاشخاص حقيقة الا انا خصصناها في هذه الآية بالثلثة حتى يكون خروج
الطائفة منها واجبا انه حجة في الثلثة قوله اصحاب الشافعي فرقة واحدة قلنا ذلك لانهم
بحسب المذاهب اتحادا متميزين فلا جرم على هذه الاقران متواترة واحدة اما بحسب الشخص فهم
فرق قوله ان الله تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منها طائفة للتفقه ولا يجب ذلك على كل
قلنا ترك العمل به في حق هذا الحكم يقتضي جوازه في الباقي قوله لم لا يجوز ان يكون المراد ان يتفقه

بجموع





بجموع الطوائف مجموع القوم فتوزع البعض على البعض قوله لم قلت انه يدل على وجوب الترك بذلك
الخبر قلنا لما تقدم قوله لو وجب عليه الترك في الحال لاستفتى ان كان عاميا وليتأمل ان كان مجتهدا
قلنا هذا باطل لان العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل الا بعد ان يعلم جواز ذلك الفعل
من جهة المفتي ومتى علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد
حجة فهو المطلوب وان لم يكن دليلا لم يجب عليه التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا
يكون دليلا لا يمنع من فعل ما ثبت جوازه قبل ذلك بدليل متقدم المسلك الثاني لو وجب في خبر الواحد
ان لا يقبل لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد
ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل فانه يقبل في الجملة وهو المقصود بيان الملازمة ان كون الراوي
الواحد واحدا امر لازم لشخصية المعين يمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي
يطرى ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد
منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم لا محالة مضافا الى اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول
المفارق وموجب الدلالات الحكم حين جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم
وتحصيل الحاصل مرة اخرى محال فيستحيل اسناد ذلك الحكم الى ذلك المفارق مثاله يستحيل
ان يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما ومستقلا
بامتناع صدور الكتابة عنه لم يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم الدواة والقلم
وانما قلنا انه معلل به لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر
بالتثبت وتامل كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه معللا
بما منه الاشتقاق ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرنا ان خبر الواحد
لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل ان لا يقبل خبر الفاسق بكونه فاسقا وثبت انه معلل به فيجب في خبر
الواحد لا يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في الجملة ومن الناس من تمسك بالآية على وجه
آخر وهو انه تعالى امر بالتثبت مشروطا بان يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط بالشيء عدم
عند عدم الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجيء الفاسق واذا لم يجب التثبت
فاما ان يجب الرد وهو باطل والا لكان خبر العدل اسوأ حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع
فيجب القبول وهو المطلوب المسلك الثالث السنة المتواترة وهي ما روي انه عم
كان يبعث رسله الى القبائل ليعلم الاحكام مع ان كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا
بالغين حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري على هذه الدلالة بسؤال واقع فقال كان
بعثهم الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر مع بيانه ان العوام في القبائل كانوا اكثر من
المجتهدين فكانت حاجتهم الى الفتوى اشد من حاجتهم الى من يروي لهم خبرا ليجتهدوا به وبالجملة
هب ان هذا الاحتمال ليس اظهر لكن لا بد من قيام الدلالة على فساده حتى ينقطع هذا الاحتمال
ليتم الاستدلال المسلك الرابع الاجماع العمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه

من الصحابة فيكون العمل به حقا انما قلنا انه مجمع عليه من الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر
الذي لا يقطع على صحته ولم يبد من احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع
وانما قلنا ان بعض الصحابة عمل به لوجهين وهو انه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج
ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع انه مخصص لعموم قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قبلوه ولم ينكر عليه احد ولم يقل له احد كيف تحتج علينا بخبر
لا نقطع بصحته فلما لم يقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان كالاصل المقرر عندهم
الثاني الاستدلال بامور لا نقول التواتر في كل واحد منها بل في مجموعها وتقريره ان بعض
الصحابة عملوا على وفق الخبر الواحد ثم بين انهم عملوا به لاجله اما المقام الاول ففيه
أ تصور رجوع الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله
الائمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والكتاب في معرفة نصب الزكوة
ومقاديرها ب روي ان ابا بكر رجع في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة
ونقل عنه ايضا انه قضى بقضية بين اثنين واخبره بلال انه عليه السلام قضى بخلاف قضائه فنقضه
ج روي ان عمر كان يجعل في الاصابع نصف الدية ويفصل بينها فيجعل في الخنصر ستة
وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة رجع عن رايه د وقال في الجنين
من سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره بان رسول الله صلعم
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ه انه كان لا يرى توريث المراة
من دية زوجها فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية
زوجها فرجع اليه و تظاهرت الرواية ان عمر قال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن
بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية
واقرهم على دينهم ز انه ترك العمل برايه في بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن ح روي عن عثمان
انه رجع الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله صلعم
استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم
ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في
منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ط اشتهر من علي عليه السلام
انه كان يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير حلف وايضا قبل رواية المقداد بن الاسود
في حكم المذي ي رجوع الجماهير الى قول عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين يا رجوع
الصحابة في الربوا الى خبر ابي سعيد يب قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا
حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة يج قال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة
وابي بن كعب اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها
فقمت فكسرتها يد اشتهر عمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد يه قيل لابن عباس

ان فلا





ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني
ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلعم وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر
هو موسى بني اسرائيل يو عن ابي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر
من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي صلعم ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا
فقال ابو الدرداء من يعذرني من معاوية اخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك
بارض ابدا فهذه الاخبار قطرة من بحر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد فيها
من هذا الجنس ما لا حد له ولا حصر وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك
فيه بين الكل وهو العمل على وفق الخبر الذي لا يعلم صحته معلوم فصار ذلك متواترا في المعنى واما
المقام الثاني وهو انهم انما عملوا على وفق الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين الاول لو لم
يعملوا لاجلها بل لامر آخر اما الاجتهاد تجدد لهم او ذكروا شيئا سمعوه من الرسول عليه السلام
لوجب من جهة العادة والدين ان يظهروه اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد
اهتمامهم بامر قد التبس عليهم ثم زال اللبس عنهم فيه لدليل سمعوه او لراي حدث لهم فيه فانه لا بد
لهم من اظهار ذلك الدليل والاستبشار بسبب الظفر به والتعجب من ذهاب ذلك عليهم
وان جاز في الواحد ان لا يظهر ذلك لم يجز في الكل اما الدين فلان سكوتهم عن ذكر
ذلك الدليل وعملهم عند الخبر يوجب ايهام انهم عملوا لاجله كما يدل عملهم بموجب آية سمعوها
على انهم عملوا لاجلها وايهام الباطل غير جائز كما انه لو كان لهم قائل احكموا في هذه المسئلة بحجة
شهوته فتذكروا عند ذلك خبرا سمعوه من الرسول صلعم فانه لا يحسن من جهة الدين ان لا يبينوا
انهم انما حكموا لذلك الدليل لا بشهوة ذلك القائل الثاني ان طلب ابي بكر رضي الله عنه من
المغيرة شاهدا في ارث الجدة دليل على انه يرى ان الحكم متعلق بروايتهما ولان عمر رضي الله عنه قال
في الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه برأينا وترك رايه في دية الاصابع بالخبر الذي سمعه
وصرح ابن عمر برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل من التقاء الختانين
لاجل قول عائشة فثبت بمجموع هذين المقامين ان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لم يعلم صدقه
واما بيان المقدمتين الباقيتين وهو انه لم يظهر من احد منهم الانكار وانه متى كان
كذلك انعقد الاجماع فتقريره سياتي ان شاء الله في مسئلة القياس فان قيل لا نسلم عمل
بعض الصحابة على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى الضرورة فممنوعة قال المرتضى ان
الضرورة لا يختص بها البعض مع التشارك في طريقها ونحن مع الامامية وكل مخالف في خبر الواحد من
النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين نخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط باهل
الاخبار ونقسم على انا لا نعلمون ذلك ولا نظنه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم
بمثله اما الاستدلال فضعيف لان الروايات التي ذكرتموها ان بلغت المائة والمائتين فهي
غير بالغة الى حد التواتر فلا تفيد العلم ويرجع حاصله الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد وكلمنا

حجة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز ان يقال انهم لما سمعوا تلك
الاخبار تذكروا دليلا دلهم على تلك الاحكام **قوله** لو كان كذلك لوجب اظهاره من جهة
الدين والعادة **قلت** لا نزاع في ان ما ذكرتموه هو الاحتمال الاظهر لكن القطع بوجوبه على كل حال
ممنوع والمسئلة قطعية فلا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية **سلمنا** عمل بعضهم بهذه الاخبار لكن
لا نسلم سكوت الكل عن الانكار فما الدليل عليه ثم نقول انهم انكروه في صور احدها توقف
رسول الله صلعم عن قبول خبر ذي اليدين الى ان شهد ابو بكر وعمر **وثانيها** رد ابو بكر خبر المغيرة
في توريث الجدة حتى اخبره بذلك محمد بن مسلمة **وثالثها** رد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه
من اذن رسول الله في رد الحكم بن ابي العاص حتى طالباه بمن يشهد معه به **ورابعها** رد عمر
خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري **وخامسها** رد عمر خبر فاطمة بنت قيس
**وسادسها** رد علي ع خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وايضا اشتهر عنه ع
تحليف الرواة **وسابعها** رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه **وثامنها** ان
عمر منع ابا هريرة من الرواية **سلمنا** سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على الاجماع
اذا صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك بل هنا احتمالات اخرى سوى الرضا من التقية او الخوف
**سلمنا** اجماعهم على قبول الخبر الذي لا يعلم صحته لكن دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي
يكون كذلك او على انهم قبلوه في الجملة والاول ظاهر الفساد والذي يقدح في حكمكم انهم لما
اتفقوا على قبول نوع من انواع الخبر الذي لا يعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع
اجماعهم على قبول سائر الانواع لاحتمال ان يكون باعثهم العمل بذلك النوع دون النوع الاخر
ثم انه لما لم ينقل الينا ذلك النوع الذي اجمعوا على قبوله لم يعرف ذلك النوع فاذن لا نوع
من انواع خبر الواحد الا ولا يدري انه هل هو ذلك النوع الذي اجمعوا على قبوله او غيره واذا
كان كذلك وجب التوقف في الكل **سلمنا** ان النوع الذي اجمعوا على العمل به معلوم فلم قلت
انه لما جاز لهم العمل بخبر الواحد جاز لنا بيانه ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الرسول صلعم
وعرفوا مجاري كلامه وشاهدوا اموره واشاراته وعرفوا احوال اولئك الرواة في العدالة وتجنبهم في
الافعال الموجبة للعدالة والافعال المنافية لها واذا كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك
الاخبار وعدالة الرواة اقوى من ظن من لم يشاهد النبي صلعم ولا سمع كلامه ولم يشاهد حال اولئك
الرواة ولم يعرف عدالتهم ولا فسقهم الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة واذا كان
كذلك فلم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته عند حصول الظن القوي في
صحته يوجب قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن القوي **فان قلت** ان كل من قال بقبول بعض هذه
الانواع في بعض الازمنة قال بقبوله في كل نوع وفي كل زمان **قلت** هذه الحجة انما تنفع في زمان
التابعين وقد بينا في اول باب الاجماع انه لا سبيل الى القطع بهذا الاجماع لكثرة المسلمين وتفرقهم
في الشرق والغرب **والجواب** اما دعوى الضرورة فكما مر تقريرها من انه نقل الينا بالتواتر حصول

ابي بكر





ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه عليهم بقوله عليه السلم الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد
فاما قول المرتضى ان النظام وجمعا من شيوخ المعتزلة والقاشاني في الامامية بانهم ينكرون ذلك و
يقسمون بالله انهم لا يجدون علما ولا ظنا **قلنا** رواية المذهب لا يجوز بالتشهي والبين الظاهر
ان انكره للتأويل يحمل الا انتقال اجماع الصحابة فليس بحجة على ما حكيناه قبل ذلك وكذا قول سائر
شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون منهم مع ان كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانوا
الا منهم كانوا يعولون في اصل الدين فضلا عن فروعه الا على الاخبار التي يروونها عن ائمتهم
واما الاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وامثاله على ذلك فلم يبق من ينكر هذا العلم الا المرتضى
مع قليل من اتباعه ولا يستبعد اتفاق مثل هذا الاجماع على المكابرة في الضروريات ومما حقق
ذلك انه قال انهم يقسمون على انهم لا يعملون بل لا يظنون ونحن نعلم بالضرورة ان هذه الروايات
وان تعارضت لحصل العلم الا انها لما تعارضت عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى مما ذكره محض المكابرة
**قوله** لم يجوز ان يقال انهم عند سماع هذه الاخبار تذكروا دليلا اخر **قلنا** لما ذكرنا ان العادة
والدين موجبان لاظهار ذلك الدليل **قوله** ما الدليل عليه **قلنا** الرجوع الى العرف فانا نعلم
بالضرورة ان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع شيء يوهم انه هو الدليل تذكروا
شيئا اخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم باسرهم على السكوت عن ذكر ذلك الدليل ودفع ذلك
الوهم الباطل **قوله** من الصحابة من رد خبر الواحد **قلنا** الجواب من وجهين **الاول** ان
الذين نقلتم عنهم لم يقبلوا خبر الواحد هم الذين نقلنا عنهم انهم قبلوه فلا بد من التوفيق وما ذاك
الا ان يقال انهم قبلوا خبر الواحد اذا كان مع شرائط مخصوصة وردوه عند عدم تلك الشرائط
**الثاني** ان الروايات التي ذكرتموها كما دلت على رد بعضهم خبر الواحد دلت على قبولهم خبر الاثنين و
الثلاثة ونحن لم ننازع في هذا المقام الا في قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته فاما الاسولة الثلاثة الاخيرة
والجواب عنها سيأتي في مسئلة القياس ان شاء الله **المسلك الخامس** القياس اجمعوا على ان
الخبر الذي لا يقطع بصحته مقبول في الفتوى والشهادات فوجب ان يكون مقبولا في الروايات
والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان
الفتوى لا يجوز الا اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وذلك دقيق صعب يغلط
فيه الاكثرون اما الرواية فلا يحتاج فيها الا الى السماع فاذن الرواية ابعد من الخطأ من الفتوى فاذا كانت الفتوى
مقبولة من الواحد فبان يكون الرواية مقبولة كان اولى **فان قيل** هذا قياس وانه لا يفيد اليقين
على ما تقدم ثم نقول الفرق بين الفتوى والشهادة وقبول خبر الواحد من وجهين **الاول** ان
العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعا عاما في حق كل الناس والعمل بالشهادة والفتوى ليس
كذلك فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب في حق الواحد تجويز العمل به في حق جملة
الخلق **الثاني** العمل بالفتوى ضروري لانه لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا
الشهادة ضرورية في الشرع لاجل تمييز المحق من المبطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري لانا لو منعنا

في المسألة دليلا قاطعا علينا به والا رجعنا الى البراءة الاصلية ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند
الضرورة جواز العمل به لا عند الضرورة والقياس فاسد **والجواب** اما السؤال الاول فحق لان
الفرق الاول فلعل بشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن واما الثاني فضعيف لانه لا ضرورة
في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية **المسلك السادس** دليل العقل
وهو ان العمل بخبر الواحد يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا **بيان** المقدمة الاولى ان
العدل اذا اخبر عن الرسول انه امر بهذا الفعل حصل الظن انه وجد الامر ومعنا مقدمة يقينية وهي ان مخالفة
الامر سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ يحصل من ذلك الظن وذلك العلم ظن انا لو تركنا فعله لصرنا
مستحقين للعقاب فوجب ان يجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح فاما ان يجب
العمل بهما وهو محال او يجب تركهما وهو محال او يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بضرورة العقل
او ترجيح الراجح على المرجوح وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا واعلم ان هذه الطريقة تمسك بها
في مسألة القياس وسنستقصي الكلام فيها سؤالا وجوابا ان شاء الله **اما المنكرون** فمنهم من تمسك بالعقل
ومنهم من تمسك بالنقل اما العقل فمن وجوه **احدها** لو جاز ان يتعبد الله تعالى بما غلب على ظنكم
صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره لجاز ان يتعبد ايضا بما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا
شرعه واحكامه لانه في كلتا الصورتين يكون متعبدا بدليل قاطع وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن
او ايجاب العقل علينا العمل بالظن او ايجاب العمل علينا ذلك ولما لم يجز ذلك فكذا هنا **وثانيها** لو جاز
التعبد باخبار الاحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن **وثالثها**
الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يمكن التعويل عليه في تحصيل المصالح **فان قلت** كون الفعل مصلحة
اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يصير ظننا سببا لصيرورة ما ليس بمصلحة
مصلحة لجاز ان يصير ظننا بمجرد التشهي سببا لذلك حتى يحسن من الله تعالى ان يقول اطلقت لك ان تحكم
بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه باطل **ولما ثبت** فنقول اذا لم يكن الفعل مصلحة لم يكن ايجابه
لطفا فجوز ان يكون الظن مطابقا او لا يكون فيكون الاقدام على العمل بالظن اقداما على فعل ما لا يجوز فعله
وانه غير جائز **واما المعولون** على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا **والجواب** عن الوجوه العقلية انها منقوضة بالعمل بالظن في
الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه فانه لا يجوز
تناوله لظنهم فيها بالجامع الضعيف اليقيني ثم بان لتناوله اللازم وايضا فينتقض بتعويل اهل العالم
على الظن في امر الاغذية والاشربة والمعاملات والاسفار والارباح واما التمسك بالآية فقد تكلمنا
عنها في مسألة القياس ان شاء الله

## الباب الثاني

في شرائط العمل بهذه الاخبار هذه الشرائط اما ان تكون معتبرة في المخبر او المخبر عنه او الخبر القسم الاول في المخبر وهو مرتب على
فصول ثلثة **الفصل الاول** في الامور التي يجب وجودها حتى يجب على السامع ان يقبل رواية
الضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه ثم يتفرع على تلك الامور جهة الكل



ان يكون عاقلا فان المجنون والصبي غير المميز لا يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل **الثاني** ان
يكون عاقلا مكلفا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** رواية الصبي غير مقبولة لثلثة اوجه **الاول**
ان رواية الفاسق لا تقبل فالاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله
**الثاني** انه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به قياسا على الامور الدنيوية **الثالث** الصبي ان لم يكن
مميزا لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا علم انه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب **فان قلت**
اليس تقبل قوله في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة **قلت** ذاك لان
صحة صلوة المأموم غير موقوفة على صحة صلوة الامام **المسئلة الثانية** اذا كان صبيا عند التحمل بالغا عند الرواية
قبلت روايته لوجوه **احدها** اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير
من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده **الثاني** اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الرواية **الثالث**
ان اقدامه على الرواية عند الكبر يدل ظاهرا على ضبطه الحديث الذي سمعه حال الصغر **الرابع** اجمعنا
على انه تقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم بالغ عاقل يحترز عن
الكذب والشرط **الثالث** ان يكون مسلما وفيه مسئلتان **الاولى** الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة
اجمعت الامة على انه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لم يعلم **المسئلة
الثانية** المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته ام لا الحق انه
ان كان مذهبه جواز الكذب لا يقبل روايته والا قبلناها وهو قول ابي الحسين البصري رحمه الله
وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم **لنا** ان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض
فوجب العمل به بيان ان المقتضي قائم ان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل
ظن صدقه فيجب العمل به على ما بيناه بيان انه لا معارض انهم اجمعوا على ان الكافر الذي ليس
من اهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف ههنا **واحتج** ابو الحسين بان كثيرا
من اصحاب الحديث قبلوا اخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم
من يقول بقولهم **واحتج** المخالف بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
امر بالتثبت عند نبإ الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واما القياس اجمعنا على ان الكافر
الذي لا يكون من اهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع انه بقبول الرواية تنفيذ لقوله
على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة اقصى ما في الباب ان يقال ههنا
الكافر جاهل بكونه كافرا لكن الكفر يستحق به العقاب لانه ضم الى كفره جهلا آخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر
الاصلي **والجواب** عن الاول ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني
الفرق بين الموضعين ان الكفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل وقد رأينا الشرع فرق
بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع **الشرط الرابع** العدالة وهي هيئة راسخة
في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب
عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة

والمروءة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط فيه ان كل
ما لا يؤمن معه جرأته على الكذب ترد الرواية وما لا فلا وتتفرع على هذا نوعان من الكلام النوع
الاول في احكام العدالة وفيه مسائل المسألة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق فان علم كونه
فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان
كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده على شرب
النبيذ وان كان مقطوعا به قبلت روايته ايضا قال الشافعي اقبل رواية اهل الاهواء الا
الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وقال القاضي ابو بكر لا تقبل
لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به
احتج الخصم بان منصب الرواية لا يليق بالفاسق اقصى ما في الباب انه جهل فسقه لكن
جهله بفسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية فالفسقان اولى بذلك المنع
والجواب انه اذا علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم
ذلك المسألة الثانية قال الشافعي رواية المجهول غير مقبولة بل لابد فيه من خبرة ظاهرة
والبحث عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية الاسلام
بشرط سلامته الظاهرة عن الفسق لنا اوجه الاول الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من اختبرناه لان الظن هناك اقوى فيبقى في
المجهول على الاصل الثاني الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك
العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل
بيان الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق واذا ثبت ان عدم الفسق لما كان شرطا لجواز الرواية
وجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط ثبت انا
ان العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة بل الممكن فيه الاستدلال بالافعال الظاهرة
وذلك وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن
الحاصل قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند وجود المعارض القوي مخالفته
عند وجود المعارض الضعيف الثالث اجمعنا على انه لما كان الصبي والرق والكفر
وكونه محدودا في القذف مانعا في الشهادة لا جرم اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدم هذه
الاشياء ظاهرا فوجب ان يكون الامر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز عن المفسدة المحتملة
الرابع اجماع الصحابة على رد رواية المجهول رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد علي عليه السلام قول الاشجعي في المفوضة وكان علي بن
ابي طالب يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة ما اظهر الانكار على ردهم فكان ذلك متضمنا حصول
الاجماع احتج المخالف بامور احدها انه تقبل قول المسلم في كون اللحم لحم المذكى

١٣١

١٧٦

وفي كون الماء في الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وفي كونه
على الوضوء اذا ام بالناس وفي اخبار الاعمى عن القبلة فكذا هاهنا وثانيها ان الصحابة
قبلت قول العبيد والصبيان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق وثالثها انه عم
قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه ما ظهر منه الا الاسلام ورابعها قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين معلقا على الشرط وعدم عند عدم الشرط فما لم يعلم فسقه لا يجب
التثبت والجواب عن الاول لم قلتم انه لما قبل قول المجهول في تلك الصور قبل قوله في الرواية
والفرق ان منصب الرواية اعلى من تلك المناصب فان الغواهش الزيادة بابها قوله عم
نحن نحكم بالظاهر قلنا ترك العمل بها لا للآيات في الكفر والحرية وكذا هاهنا
وعن الثاني لا نسلم ان الصحابة قبلت قول المجهول فان هذا هو نفس المسألة وعن الثالث لا نسلم
انه عليه السلام ما كان يعرف من حال الاعرابي الا مجرد الاسلام وعن الرابع انه انما وجب التوقف عند
قيام الفسق وجب ان نعرف انه في نفسه هل هو فاسق ام لا حتى يمكننا ان نعرف انه هل يجب
التوقف فيه ام لا النوع الثاني في طريق معرفة العدالة وهو امران احدهما الاختبار
وثانيهما التزكية والمقصود هاهنا بيان احكام التزكية والجرح وفيه مسائل المسألة الاولى
شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة وقال القاضي ابو بكر
لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار
بعدد المزكي وقال قوم يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر لان العدالة التي
ثبتت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان ثبت بقول
اثنين وان لم يثبت الزنا الا بقول الاربعة وكذلك يقبل تزكية المرأة والعبد في الرواية
كما يقبل قولهما المسألة الثانية قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح
بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل
الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلابد من سببه وقال قوم لابد من السبب فيهما
جميعا اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه
ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا فلا معنى للسؤال والحق ان
هذا يختلف باختلاف احوال المزكي فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل
قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت
عدالة المزكي اذ النفي لا يعلم اللهم اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فهاهنا
يتعارضان وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم
الجرح اطلاع الجارح على زيادة ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد المسألة الرابعة للتزكية
مراتب اعلاها ان يحكم بشهادته وثانيها ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كيت
وكيت فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة كفى وثالثها ان يروي عنه خبرا

المسألة الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل

واختلفوا في كونه تعديلا والحق انه ان عرف من عادته او تصريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل
كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثنا عليهم
سكتوا فان قلت لو عرف بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين قلت لم يوجب على الغير العمل
بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه لعله لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة فروى ووكل البحث
الى من اراد القبول ورابعها العمل بالخبر ان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق
الخبر فليس بتعديل وان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر من ليس عدلا لفسق المسئلة
الخامسة ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة مشتركان
في هذه الشرائط الاربعة اعني العقل والتكليف والاسلام والعدالة واختصت الشهادة بامور
ستة هي غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة
فهذه الستة تؤثر في الشهادة لا في الرواية لان الولد ان يروي عن والده بالاجماع والعبد
ان يروي ايضا والضرير كذلك لان الصحابة رووا عن زوجات الرسول صلعم مع انهن في حقهم كالضرير
الشرط الخامس ان يكون الراوي بحيث لا يتم له الكذب والخطا وذلك لا يتم الا بحصول امرين
احدهما ان يكون الراوي ضابطا والآخر ان لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له اما ضبطه
فلانه اذا عرف بقلة الضبط لم يؤمن من الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين احدهما
ان يكون مختل الطبع جبلة غير قادر على الحفظ اصلا ومثل هذا الانسان لا يقبل خبره البتة والثاني
ان يقدر على ضبط قصار الاحاديث دون طوالها وهذا الانسان يقبل منه ما عرف كونه قادرا
على ضبطه دون ما لا يكون قادرا عليه اما اذا كان السهو غالبا عليه لم يقبل حديثه لانه
يترجح انه سها في حديثه واما اذا استوى الذكر والسهو لم يترجح انه ما سها والفرق بين
ان لا يكون ضابطا وبين ان يعرض له السهو ان من لا يضبط لا يحصل الحديث حال سماعه
ومن يعرض له السهو قد ضبط الحديث حال سماعه الا انه قد يشتبه عليه بعارض السهو فان قلت
لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لم يكن ضبط او ضبط ثم سها عنه لم يروه مع عدالته قلت
عدالته تمنع من الكذب والخطا معا لا سيما اذا انضم مع عدالته فيما لم يضبط انه
ضبطه وانه لم يسه فيما سها عنه فوجب ان يقبل حديثه الفصل الثاني في الامور التي يجب
ثبوتها حتى للراوي رواية الخبر اعلم ان لذلك احوالا فاولها ان يعلم انه قرأه على
شيخه او حدثه به ويتذكر الفاظ قراءته ووقت ذلك فلا شبهة في انه يجوز له روايته والاخبار به
وثانيها ان يعلم انه قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك
فيجوز له روايته لانه عالم في الحال انه سمعه وثالثها ان يعلم انه سمع ذلك الكتاب
ولا يعلم ايضا انه سمعه او يجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه لا يجوز ان
يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك فيه ورابعها ان لا يتذكر سماعه ولا قراءته لما فيه
لكنه نظر في ذلك لما يدري من خط وههنا اختلفوا فعند الشافعي يجوز روايته وهو قول ابي يوسف

بلغ

ومحمد





ومحمد وقال ابو حنيفة لا يجوز لنا الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة كانت تعمل
على كتب رسول الله صلعم مثل كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال ان راويا روى هذا الكتاب
لهم وانما عملوا لاجل الخطوط منسوب الى رسول الله صلعم لجاز مثله في سائر الرواية واما
المعقول فلان الظن ههنا حاصل احتج ابو حنيفة بانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب
جوابه انه يوجب الظن وذلك يكفي في وجوب العمل الفصل الثالث فيما جعل شرطا
في الراوي مع انه غير معتبر والضابط فيه ان الثابت كل خصلة لا ينقدح في غالب الظن بصدق الرواة
ولم يمنعه الشرع فقد ثبتها تعتبرها فانها لا يمنع من قبول الخبر وفيه مسائل المسئلة الاولى العدد غير
شرط في الرواية خلافا للجبائي فانه قال رواية العدلين تقبل واما خبر العدل الواحد فلا يكون
مقبولا الا اذا اعتضد بظاهر او عمل به بعض الصحابة او يكون منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار
عنه انه لم يقبل في الزنا الا اخبار اربعة كالشهادة عليه لنا وجوه الاول اجماع الصحابة
عمل ابو بكر على خبر بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعمل به حضر عبد الرحمن في المجوس وعمل على
خبر المقداد وعمل الصحابة على خبر ابي سعيد في الربا وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة و
على خبر عائشة في التقاء الختانين وكان علي يقبل خبر ابي بكر فان قلت لعلهم قبلوا ما قبلوه
لان الاجتهاد عضده قلت انهم كانوا يتركون اجتهادهم لهذه الاخبار وكانوا لا يرون
بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي رسول الله صلعم عنها الثاني ان العمل بخبر
الواحد العدل يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا احتج الخصم بامور احدها
انه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر وثانيها ان الصحابة اعتبرت
العدد فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى
في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد ابو بكر وعمر
خبر عثمان في رد الحكم بن العاص وثالثها قياس الرواية على الشهادة بل اولى لان الرواية
تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل رواية الواحد في حق الانسان الواحد
فلان لا يقبل في حق الامة كان اولى ورابعها الدليل ينفي العمل بالخبر المظنون لقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا تركنا العمل به في خبر العدلين والعدل الواحد ليس في معناه
لان الظن هناك اقوى مما ههنا فوجب ان يبقى على الاصل والجواب عن الاول انه لعله
ان دل فانما يدل على اعتبار تلقي ابي بكر وعمر وذي اليدين ولان التهمة كانت قائمة هناك
لانها كانت واقعة في محفل عظيم والواجب فيها الاشتهار وعن الثاني انا بينا انهم قبلوا خبر
الواحد وههنا اعتبروا العدد ولا بد من التوفيق فنحمل ما ذكرنا من الروايات تدل على
ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما ذكروه دل على انهم انما طلبوا العدد لقيام تهمة
في تلك الصورة وعن الثالث انه منقوض بسائر الامور التي هي معتبرة في الشهادة لا في
الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة وعن الرابع لا نسلم ان قوله ان الظن لا يغني

من الحق شيئا فمنع من التعلق بخبر الواحد فانا ما علمنا ان الله تعالى امرنا بالتمسك كان تمسكا معلوما
مظنونا **المسألة الثانية** زعم اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية
الفرع والمختار ان يقال راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما
بالرواية فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او لا يجزم بواحد منهما فان كان الاول
فقد تعارضا فلا يقبل الحديث ولان قبول الحديث من الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل
وذلك يوجب القدح في الحديث واما الثاني فلا نزاع في صحته واما الثالث فاما ان يقول
الاصل على الظن اني رويته او الغالب اني ما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا
من ذلك والاشبه ان يكون الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا لان الفرع جازما بل يغلب
الظن اني سمعته منك فان جزم الاصل باني ما رويته لك تميز الرد وان قال الظن اني
ما رويته تعارضا والاصل العدم فان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله والقياس
انه حيث كون قبول الاصل معادا لا قبول الفرع تعارضا حيث ترجح احدهما على الآخر
فالمعتبر هو الراجح **واحتج** المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول الخبر الواحد خالفناه
فيما اذا لم يوجد فيه هذا المعنى فيبقى ما عداه على الاصل والجواب بما تقدم **المسألة**
**الثالثة** لا يشترط كون الراوي فقيها سواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة
له خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس **لنا** الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب
فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فوجب ان لا يجب التبين في خبر الفاسق سواء
كان عالما او جاهلا واما السنة فقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها الى قوله
ورب حامل فقه ليس بفقيه واما المعقول فهو ان خبر العدل يفيد ظن الصدق فيوجب العمل به
لما تقدم ان العمل بالظن واجب **واحتج** الخصم بوجهين الاول الدليل ينفي جواز العمل
بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق **الثاني** الاصل
ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا صدق الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر
حجة لانه اذا جرى حديث مناقض عند الرسول عم فهم الراوي على الفقيه ان الالف واللام ههنا
ينصرف الى المعهود والعامي يظن ان المراد منه الاستغراق **والجواب** عن الاول ما مر
وعن الثاني ان في التعارض تسليم العقل اصل الخبر وقوله يجوز ان تشتبه عليه المعهود بالاستغراق
**قلنا** التمييز بين الامرين لا يتوقف على الفقه بل كل من كانت له فطنة سليمة امكنه التمييز بين
الامرين وايضا ان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواة خبر الواحد والتواتر **المسألة الرابعة**
اذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث رسول الله صلعم فلا خلاف في انه لا يقبل خبره اما اذا عرف
منه التساهل في غير حديث رسول الله صلعم وعرف منه الاحتياط في خبر الرسول عم وجب قبول
خبره على الراي الاظهر لانه يفيد الظن ولا معارض فوجب العمل به **المسألة الخامسة** لا يعتبر في الراوي
ان يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر لان الحجة في لفظ الرسول عم والاعجمي والعامي يمكنهما حفظ

الانسب

اللفظ

١٣٣

٦٧٨

اللفظ ولذلك يمكنهما حفظ القرآن ولا يشترط ايضا ان يكون ذكرا او بصيرا او حرا وهو مجمع عليه **المسألة**
**السادسة** يقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا فاما اذا اكثر الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث
فان امكن تحصيل ذلك القدر من الاخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت اخباره والا توجه الطعن في الكل
**المسألة السابعة** لا يجب كون الراوي معروف النسب بل اذا حصلت الشرائط المعتبرة المذكورة فيه قبل خبره
وان لم يعرف نسبه واما اذا كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه واما اذا كان مترددا
بينهما وهو باحدهما مجروح وبالآخر معدل لا يقبل لاجل التردد **القسم الثاني في** البحث عن
الامور العائدة الى المخبر عنه اعلم ان الشرط العائد الى المخبر عنه في العمل بخبره عدم دليل قاطع معارض
من العارض على وجهين **احدهما** ان ينفي احدهما ما اثبته الآخر على الحد الذي اثبته الآخر كما اذا
قال احدهما انه صلى فلان في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني وينفي الثاني حصول ذلك
على ذلك الحد في ذلك الوقت **وثانيهما** ان يثبت احدهما ضد ما اثبته الآخر على الحد الذي اثبته الآخر
مثل ان يوجب عليه صلوة اخرى في ذلك الوقت في غير ذلك المكان والدليل القاطع ضربان عقلي وشرعي
فان كان العارض عقليا نظريا فان كان خبر الواحد قابلا للتاويل كيف كان اولناه ولم نحكم برده وان
لم يقبل التاويل قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض واذا كان خبر الواحد غير محتمل
للنقيض في ذلك وهو محتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل النقيض في دلالته وهو محتمل النقيض
في ثبوته قطعنا بوقوع ذلك المحتمل والا فيقع الكذب من الشرع وانه غير جائز واما الادلة السمعية
فكذلك الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واضدادها لا يستحيل عقلا ان يقول الله تعالى امرتكم
بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر آخر على مناقضته فان ورد ذلك فقد امرتكم
ان تعملوا بخبر الواحد كما بينا في الدلالة لكن الاجماع عرفنا ان هذا المحتمل لم يقع لان الاجماع منعقد
على ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما بنوع قوة غير حاصل في الثاني فانه يجب تقديم الراجح ثم
هذه الادلة الثلاثة لما كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة واختصت هذه الثلاثة بمزيد قوة وهي
كونها قاطعة في متنها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما ان الخبر الواحد هل يقتضي تخصيص
عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيها ظن انه غير لفظ في هذا المعنى وليس بشرط
**المسألة الاولى** خبر الواحد اذا عارضه القياس فاما ان يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس
او القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد واما ان تنافيا بالكلية بان كان الاول فمن يجيز تخصيص
العلة يجمع بينهما ومن لا يجيز يجري هذا القسم مجرى ما اذا تنافيا بالكلية وان كان الثاني كان
ذلك تخصيصا لخبر الواحد بالقياس وانه جائز لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة
بالقياس لما كان جائزا فههنا اولى **وان الثالث** وهو ما اذا كان كل واحد منهما مبطلا لكل
مقتضيات الآخر فنقول ذلك القياس لا بد وان يكون اصله قد ثبت بدليل وذلك الدليل
اما ان يكون هو ذلك الخبر او غيره فان كان الاول فلا نزاع ان الخبر مقدم على القياس وان كان
الثاني فههنا يحتمل وجوها ثلثة وذلك لان القياس يستدعي امورا ثلثة احدها ثبوت حكم الاصل

ثالثها كونه معللا بالعلة القاطعة ثالثها حصول تلك العلة في الفرع ثم لا يخلو كل واحد من هذه
الثلثة اما ان يكون قطعية او ظنية او بعضها قطعية وبعضها ظنية فان كان الاول كان القياس مقدما
على خبر الواحد لا محالة لان هذا القياس يقتضي القطع ومقتضى القطع مقدم على الظن وان كان الثاني
كان الخبر لا محالة مقدما على القياس لان الظن كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وان كان الثالث
فهذا يحتمل اقساما كثيرة ونحن نعين فيها صورة واحدة وهو ان يكون ثبوت الحكم في الاصل قطعيا
ان كونه معللا بالعلة المعينة ووجودها في الفرع ظنيا فههنا اختلفوا فعند الشافعي الخبر راجح وعند
مالك القياس والاكثرون في محل الاجتهاد وقال ابو الحسين البصري طريق ترجيح احدهما الاجتهاد
فان كانت امارة القياس اقوى عنده من عدالة الراوي وجب المصير اليه والا فالعكس ومن الناس
من توقف فيه لنا وجهان الاول ان الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم بخبر الواحد من ذلك تركه
عمر دية الجنين حين قال كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله وايضا ترك الاجتهاد
في المنع من توريث المرأة من دية زوجها وايضا قال ايتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي
فضلوا واضلوا وايضا ان ابا بكر نقض حكما حكم به برايه لحديث سمعه من بلال فان قلت انما ترك
خبر ابي هريرة عن رسول الله انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه حتى قال فما نصنع بمهراسنا
قلت لمخالفته العقل لكان الامر كما ذكرتم الا ان الدليلين الاولين سالمان عنه المسألة الثانية
اذا روي عن الرسول انه عمل بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان يكون متناولا للرسول او لغيره ولم
يتناوله فان لم يتناوله لم يخل من ان يكون قد قامت الدلالة على ان حكمه وحكمنا فيه سواء او لم تقم الدلالة
على ذلك فان لم يقم عليه دليل جاز ان يكون عليه مخصوصا بذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون بين فعله
وبين الخبر تناف فلا يرد الخبر لاجله وان قامت الدلالة على ان حكمه وحكمنا فيه سواء نظر في الخبر
فان امكن تخصيصه عمل به والا فالترجيح المسألة الثالثة عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده
وعمل اكثر الامة بموجب الخبر لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة وقول بعض الامة ليس
بحجة الا ان ذلك وان لم يكن حجة لكنه من المرجحات المسألة الرابعة الحفاظ اذا خالفوا الراوي
في بعض ذلك الخبر فقد اتفقوا على ان ذلك لا يقتضي المنع من قبول ما لم يخالفوه فيه لان ظاهر حاله
الصدق ولم يوجد ما يعارضه فوجب قبوله فاما القدر الذي خالفوه فيه فالاولى ان لا يقبل
لانه وان جاز ان يكونوا سهوا او غلطوا لكن الاقوى انه سها وغلط لان السهو على الواحد اجوز
على الجماعة المسألة الخامسة الخبر الواحد اذا تكاملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب
قال الشافعي لا يجب لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب وعند عيسى بن ابان يجب
عرضه على الكتاب لقوله عليه السلام اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه
المسألة السادسة لا شبهة في ان الناسخ يجب ان يكون غير معارض فان علم ان خبر الواحد غير معارض للكتاب
لم يقبل لما ثبت ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وان شك فيه قبل عند الشافعي وعبد الجبار لان الصحابة
رفعت بعض احكام القرآن لاخبار الاحاد ولم تسأل هل كانت متقارنة ام لا المسألة السابعة اختلفوا



فيما اذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته على اقوال وهو قول بعض الحنفية الراوي للحديث
العام اذا خصصه رجع اليه لانه شاهد الرسول فكان اعرف بقصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة
في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث والثاني وهو قول
الكرخي ظاهر الخبر اولى والثالث انه ان كان ما ذهب الراوي اليه خلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث
وان كان هو احد محتملي الظاهر رجع الى تاويله وهو ظاهر مذهب الشافعي والرابع وهو قول القاضي
عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم ضرورة قصد النبي وجب المصير اليه وان لم
يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر في ذلك فان اقتضى ما ذهب
اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا او ... الراوي كان بيانه اولى حجة الشافعي ان
المقتضي وهو اللفظ قائم والمعارض الموجود وهو مخالفة الراوي لا يصلح ان يكون معارضا لاحتمال ان
يكون نسيانا في تلك المخالفة بما يظنه دليلا مع انه لا يكون كذلك حجة الخصم الظاهر من دينه انه لا يخالف
الا الدليل قلت دينه يمنعه من الخطأ عمدا لا سهوا وغلطا وليس ههنا ظاهر يدل على انه كان في
الحديث لا يعرض له ذلك الخطأ المسألة الثامنة خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان
اقتضى علما فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول لم يجز رده لانه
لا يمتنع ان يكون النبي قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر غيرهم على الدليل الاخر وان
كان الثاني وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملا او لم يقتضه لانه تكليف ما لا يطاق الكلام الا ان
يقال لعله عليه السلام اوجب العمل به على من شافهه دون من لم يشافهه وان ذلك جائز فاما ان اقتضى
عملا وكان البلوى به عاما فعندنا لا يجب رده وعند الحنفية يجب رده لنا وجوه
احدها عموم قوله تعالى لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وثانيها ان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيكون العمل به واجبا دفعا
للضرر المظنون فيكون واجبا وثالثها ان رجوع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين
مع ان ذلك مما يعم به البلوى ورابعها ان البلوى عام بمعرفة احكام البيع والرهان والقهقهة
في الصلاة ووجوب الوتر مع انهم قبلوا فيه خبر الواحد وليس لبعضهم من ذلك انه قد تواتر القتل
بالوتر لان وجوبه مما يعم به البلوى ولم يتواتر عندهم واحتجوا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو
ان ابا بكر رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان واما المعقول فهو انه لو كان
صحيحا لاشاعه الرسول ولوجب نقله على جهة التواتر مخافة ان لا يصل الى المكلف فلا يمكن من
العمل به ولو فعل ذلك لتوفرت الدواعي على نقله على جهة التواتر والجواب عن الاول انه انما طلب
ذلك التثبت لا لاشتراط الاخبار استواترا فانهما قد قبلا اخبار الاحاد فلم يتمسكوا بذلك والجواب عن الثاني
ان ذلك انما يجب ان لو كان ينقض علماوا اوجب العمل به على كل احد فاما اذا اوجب بشرط ان يبلغه
فليس فيه تكليف ما لا يطاق واليه ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى لوجب في غيره لجواز ان لا يصل الى
من كلف به فان قيل هنالك انه كلف به بشرط ان يبلغه قيل كم سند فيما يعم به البلوى القسم الثالث

في الاخبار وفيه مسايل المسئلة الاولى في كيفية الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن الرسول صلعم وهي على سبع
مراتب المرتبة الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني رسول الله
او حدثني رسول الله او شافهني رسول الله صلعم الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا فهذا ظاهره النقل
اذا صدر عن الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه
وان لم يسمعه منه صلعم اما اذا صدر عن غير الصحابي فليس ظاهره ذلك المرتبة الثالثة ان يقول امر رسول الله
بكذا او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال الاول مع احتمال آخر وهو ان مذاهب الناس في صيغ الاوامر
والنواهي مشهورة فربما ظن ما ليس بامر امرا ولاجله اختلف الناس في انه هل هو حجة ام لا والاكثرون على
انه حجة لان الظاهر من حال الراوي ان لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول صلعم ولقائل
ان يقول لا يكفي هذا الظن فان قال فان هذه الصيغة حجة فلو اطلقه الراوي مع تجويزه خلافه لكان
قد اوجب على الناس ما يجوز ان لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فنقول فعلى هذا
لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا عند علمه بمراد الرسول الا اذا علمتم كونه حجة
وانتم انما اثبتم كونه حجة بذلك فلزم الدور وفي المسئلة احتمال ثالث وهو ان قول الراوي امر الرسول بكذا
يحتمل لتطرقه على امر الكل او البعض دائما او غير دائم فلا يجوز الاستدلال به الا اذا انضم اليه
قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة المرتبة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا واوجب كذا
قال الشافعي رضه انه لا امر الا الرسول صلعم وقال الكرخي خلافه لنا وجهان الاول ان من
التزم طاعة رئيس فاذا قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك الرئيس الا ترى ان الرجل من خدم السلطان
الثاني ان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الائمة والولاة ولا يحمل
هذا القول على امر الله لان امره تعالى ظاهر للكل لا يستفيده من قول الصحابي ولا على امر جماعة
الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه المرتبة الخامسة ان يقول الصحابي من
السنة كذا فالوجهين المذكورين فان قلت هنا فرق واجب الخبر والعقل اما الخبر فقوله صلعم
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة واما العقل فهو ان السنة
ماخوذة من الاستنان وذلك غير مختص بشخص دون شخص قلت الخبر لا يمنع ما ذكرناه من عرف اللغة
لكن بعرف الشرع صيغة ما قلنا المرتبة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي صلعم فقال قوم انه اخبر ما
اخبر عن الرسول فقوله سمعته منه قال الآخرون بل الاظهر انه سمعه منه المرتبة السابعة قول الصحابي
كنا نفعل كذا فالظاهر انه قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا وان يكون كذلك عليهم وهذا يقتضي
كونه شرعا فاما اذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به يقتضي ان يكون قاله عن طريق
فاذا لم يكن الاجتهاد فليس الا السماع من النبي صلعم المسئلة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي وهي
ايضا على سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني فلان او سمعت فلانا
والسامع يلزمه العمل بهذا الخبر لان السامع كيف يروي فيحتمل ان الراوي ان قصد اسماعه خاصة
ذلك الكلام او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم فله ان يقول حدثنا واخبرنا وسمعته يحدث عن
فلان اما ان لم يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان

لكن



١٨٠

لكن ليس له ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه لم يخبره
ولم يحدثه المرتبة الثانية ان يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد
الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهاهنا العمل بالخبر لازم على السامع وايضا ان يقول اخبرني
او حدثني او سمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع ان يقول البايع وبين ان يقرا عليه كتاب
البيع فيقول الامر كما قرئ علي المرتبة الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان
يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه او ظن انه خطه ايضا وليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع
ولا حدثه بل يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه وانه جاز له ان يقول اخبرني المرتبة الرابعة
ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه فالاشارة هاهنا كالعبارة في وجوب العمل ولا
يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته لانه ما سمع شيئا المرتبة الخامسة ان يقرا عليه حدثك فلان ولا
ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة فهاهنا ان غلب على الظن انه انما سكت لانه الامر كما قرئ عليه والا لكان
ينكر لزم السامع العمل به لانه حصل الظن اذ قول الرسول صلعم والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز
الرواية فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له
الا ان يقول اخبرني قراءة عليه وكذا الخلاف فيما اذا قال القاري للراوي بعد قراءة الحديث عليه
اارويه عنك فقال نعم فالمتكلمون قالوا لا يجوز له الرواية عنه ايضا حجة الفقهاء ان الاخبار في اصل
اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول صلعم فوجب ان
يكون اخبارا وايضا فلا نزاع في ان لكل قوم اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة
اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني هاهنا ايضا كذلك لان هذا السكوت شابه الاخبار
في افادة الظن والمشابهة احد اسباب المجاز واذا كان هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا كان كذلك وجب
استعماله فيه كما في سائر الاصطلاحات حجة المتكلمين انه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله
اخبرني وحدثني وسمعت كذب والجواب ما تقدم انه بعد هذا النقل العرفي لم يكن هذا الكلام كذبا
بذلك محدثا ويكون للغير ان يروي عنه سواء قال له ارويه عني او لم يقل له ذلك فاما اذا كان حديثه
على انا في هذا الخبر ولم يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما جاز التحديث وليس له ان يحدث
به عنه لانه لا يكون كاذبا في قاسع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب
ويقول سمعت هذا لان النسخ تختلف الا ان يعلم انهما متفقان المرتبة السابعة الاجازة وهو ان يقول
الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح
له ان يحدث به وذلك اباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك
اني سمعته فاروه عني المسئلة ذهب الشافعي الى ان المرسل غير مقبول وقال ابو حنيفة ومالك
وجمهور المعتزلة انه مقبول لنا ان عدالة الاصل غير معلومة فلا يكون روايته مقبولة انا قلنا

ان عدالة الاصل غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه لا يكون تعديلا له لان العدل قد يروي عن
لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه وبتقدير ان يكون تعديلا لا يستلزم كونه عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا
لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل فثبت ان عدالته غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا تقبل روايته
لان قبول روايته يقتضي وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير ضمان وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل
ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل فان قيل لا نسلم ان عدالته
غير معلومة قوله لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه لا يكون تعديلا له لانه قد يروي عن العدل
وغيره قلنا لا نزاع في جوازه في الجملة ولكن لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ابعد من روايته عن
غيره وبيانه من وجهين الاول ان الفرع مع عدالته لا يستحل ان يخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم الا والاخبار بذلك
ولا يكون لذلك الا وهو عالم او ظان بكونه قول الرسول لانه لو استوى الطرفان لحرم الاخبار ولا يكون عالما
ولا ظانا بكونه قول الرسول الا اذا علم او ظن عدالة الاصل من جهة لان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب
شيئا على غيره او يطرحه عنه الا اذا علم انه حكم اوجب ذلك او علمه فثبت بهذين الدليلين بطلان هذا
الاحتمال وهذا يقتضي كون الاصل عدلا ظاهرا فوجب قبول روايته كما في سائر العدول وهذا هو النكتة التي
عولوا عليها في وجوب قبول المرسل ثم ما ذكرتموه من الدليل معارض بالنص والاجماع والقياس اما النص
فهو قوله فلينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا جاء من لا يكون فاسقا وجب
القبول وراوي الفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره واما الاجماع فان البراء بن عازب قال ليس
كل ما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه غير انا لا نكذب وروي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من اصبح جنبا
فلا صوم له ثم لم يعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم سماعا فسئل ثم ذكر انه اخبره فضل بن عباس وروي ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم انه
لا ربوا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروي ايضا ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه
اخبره به الفضل بن عباس وهذه الروايات تدل على جواز قبول المرسل واما القياس فلانه لو لم يقبل
المرسل لما قبل ما يجوز كونه مرسلا فكان ينبغي ان يتخلل الراوي عن فلان ان لا يقبل لانه يجوز ان يكون اخبره به
والجواب عن قوله ثبت بان العدل يروي عن العدل وعمن لا يكون كذلك قوله لا يجوز ان يقال روايته عن العدل
ابعد من روايته عن غير العدل قلنا لا نه اذا ثبت انه لا منافاة بين كونه عدلا وبين روايته عمن ليس
بعدل كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو والممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح
منفصل فقبل حصول ذلك المرجح لا يبقى الا الاصل الا الامكان قوله الفرع مع عدالته اخبر عن الرسول
وانه لا يجوز له ذلك الاخبار الا وقد اعتقد عدالة الراوي قلنا الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهذا يقتضي الجزم بان القول قول الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك قادح في عدالة الراوي
فاذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره فليس الا ان يحمل المراد منه اني اظن انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اولى من ان يحمل على ان المراد منه اني سمعت انه قال رسول الله وعلى هذا لو صرح بهذا لم يكن فيه تعديل الاصل
لانه لو صرح بكان ظاهر الكفر حتى لو انه يقال سمعت انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط ما ذكرتموه قوله
ثانيا الفرع مع عدالته ليس يجوز له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم او ظن انه حكم اوجبه قلنا

انما يوجب على الغير شيئا لو ثبت كون الراوي عدلا فاذا لم يثبت ثبوت كونه عدلا لم يفد هذه الرواية وجوب
شيء فلا يلزم الدور ثم نقول ينتقض ما ذكرتموه من الوجهين بشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل
فان ذكرتموه قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته فان قلت الفرق من وجهين الاول ان الشهادة تتضمن
اثبات حق على معين والخبر يتضمن اثبات الحق في الجملة من دون تخصيص ويدخل من التهمة في اثبات الحقوق
على الاعيان ما لا يدخل في اثباتها على الجملة فجاز ان يتأكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية كما اعتبر العدد
في الشهادة دون الرواية الثاني ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم لزمهم الضمان على قول بعض الفقهاء
فاذا لم يؤمن ان يودي اجتهاد الحاكم الى ذلك لو رجعوا وجب ان يذكرهم باعيانهم ليتأتى الزامهم الضمان
ان هم رجعوا قلت الجواب عن الاول ان اثبات الحق على الاعيان لو رجح على اثبات الحق في الجملة
من ذلك الوجه فهذا يترجح على ذلك من وجه آخر وهو ان الخبر يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين
الى يوم القيامة والاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات الحكم في حق كل واحد وعن الثاني انه لا يتوجه
فيما اذا كان شاهد الاصل قد مات ولم يبق له في الدنيا الا درهم ولا دينار فكيف يمكن تضمينه واما المعارضة
الاولى فجوابها ان هذه النصوص مختصة في الشهادة فوجب تخصيصها في الرواية والجامع الاحتياط وعن الثانية
ان هذه المسألة عندنا اجتهادية فلعل بعض الصحابة كان قائلا به فلهذا لم ينكروا عليهم لكون المسألة
الاجتهادية وايضا فالصحابي الذي روى عن الرسول اذا قال قال رسول الله كان الظاهر منه الاسناد
واذا كان كذلك وجب ايضا قبوله ولم يكن قبوله في صورة الخلاف دليلا على قبول المرسل وعن الثالث انه انما
العمل بهذه الاخبار على الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن فلان وقد طال عهده كان ذلك دليلا
على انه سمعه منه فلم يبطل به تحصيل الظن فروع الاول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا
كان الذي ارسله مرة اسنده اخرى او قبل مرسله او ارسله هو واسند غيره وهذا اذا لم يكن الحجة باسناده
او ارسله راوي آخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الآخر او عضده قول الصحابي او فتوى اكثر
اهل العلم او علم انه لو نص لم يرسل الا عمن يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها
فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة
تثبت بها ثبوتها بالمتصل قالت الحنفية اما قوله لا اقبل مرسل الراوي اذا كان قد اسنده مرة فيصح
اذا اسنده قبل لان مسنده ليس لا مرسله تاثير وانما قوله تقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره لا يصح
لما ذكرنا لان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضده الحجة واما قوله اقبل المرسل اذا كان قد ارسله اثنان وشيوخ
احدهما غير شيوخ الآخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من
كونه حجة عند الانفراد قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي الاصل وهذا يجري مجرى الشاهد الواحد
فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه والجواب عن الاول من هذه
الاشياء حين احدوه انا اذا جهلنا عدالة الراوي الاصل لم يحصل كون ذلك الخبر صدقا فاذا انضمت
هذه المقويات قوي بعض القوة فحينئذ يجب العمل به لما ذكرنا للضرر المظنون واما القواعد التي اقتضى
بالظاهر فظهر فساد هذا السؤال الثاني اذا ارسل الحديث واسنده غيره فلا شبهة في قبوله

عند من يقبل المرسل وكذا عند من لا يقبله لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذ لم يوجد مانع ولا يمنع من
ذلك ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخه وهو يعلم
انه ثقة في الجملة وكذا القول فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى لانه يجوز ان يوجد بعض ما ذكرنا الثالث اذا رفع
الحديث الى النبي ع ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لانه لا يجوز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول ع مرة وذكره من
نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي ع فنسي ذلك وظن انه
ذكره من نفسه الرابع اذا وصله بالنبي ع مرة ووقفه على الصحابي اخرى فانه يقبل متصله لجواز ان
يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه عليه السلام ومرة من نفسه او سمعه يصله بالنبي ع فنسي ذلك فظن انه ذكره
عن نفسه اما اذا ارسله او وقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى في ذلك الزمان
الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه في الزمان الطويل الخامس من يرسل الاخبار
اذا اسند خبرا هل يقبل او يرد اما من يقبل المرسل فانه يقبل واما من لم يقبلها فكثير منهم قبله ايضا لان
ارساله يختص بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله قال لان ارساله يدل على انه
لم يذكر الراوي لضعفه فستره له ومثل هذه خيانة واختلف من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبل
فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني
فلان او اخبرني فيجعلون الاول لا يحتمل الا مشافهته بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة وبين
ان يكون اجازة او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة مسئلة في التدليس اذا روى
راوي الحديث عن رجل يعرف باسم من لا يعرف به فان فعل ذلك لان من يروي عنه لم يعرف فان قبل حديثه فقد
غش الناس فلا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا لانه لم يعرفه فمن يقول يكفي بظاهر الاسلام في
العدالة قبل هذا الحديث ومن يقول لا بد من فحص عن عدالته بعد اسلامه فلا يقبل المراسيل فانه لا يقبله
لانه لم يمكن من التفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فهو كالمرسل ينبغي ان يقبله لان عدالته تقتضي انه لولا
انه ثقة عنده لما ترك ذكر اسمه مسئلة يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري
وابي حنيفة خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين ولكن بشرائط ثلث احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة
عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ونقصان وثالثها ان يكون الترجمة مساوية
للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار استأثر الله بعلمها فلا يجوز
تغييرها عن وضعها لنا وجوه الاول ان الصحابة نقلوا قصة واحدة بالفاظ مختلفة مذكورة في
مجلس واحد ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وذلك يدل على قولنا الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم
فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها بعربية اخرى كان اولى ومن انصف علم ان التفاوت بين العربية
وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية الثالث روي انه ع قال اذا اصبتم المعنى فلا بأس وعن ابن مسعود
انه كان اذا حدث قال قال رسول الله هكذا او نحوه الرابع وهو انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين
رووا عن رسول الله ص هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس
بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك

الالفاظ





الا انا اذا احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله ع نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها قالوا
واداؤه كما سمع هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه والله اعلم ان الافقه ربما يفطن
الافقه لشيء من فوائد اللفظ لا يفطن له الراوي لانه ربما كان دونه في الفقه واما المعقول فمن
وجهين الاول انا اذا جربنا وراينا ان المتاخر ربما استنبط من فوائد الخبر ما لم يتنبه له اهل الاعصار
السالفة من العلماء والمحققين فعلمنا انه لا يجب في كل مكان من فوائد اللفظ ان يتنبه له السامع في
الحال وان كان فقيها ذكيا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه
لا تفاوت الثاني لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه كان للراوي الثاني تبديل اللفظ الذي
سمعه بلفظ نفسه بل هذا اولى لان جواز تبديل لفظ الراوي اولى من جواز تبديل لفظ الشارع وان كان ذلك
في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق
الترجمة ولكن لا ينفك عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا
فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاخير وبين الاول نوع مناسبة والجواب عن الاول ان من ادى
تمام كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف الالفاظ وهكذا الترجمان يوصف بهذا الوصف
بانه ادى كما سمع وان كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود عليه ولغة المترجم غير لغة المترجم عنه وعن
الثاني والثالث انا نمنع من تبديل مسئلة الراويان اذا اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة فاما
ان يتحد مجلسهما فاما ان يكون المجلس واحدا او متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون
الرسول ع ذكر الكلام في احد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة واذا كان كذلك
فعدالة الراوي تقتضي قبول خبره لم يتبين ما يقدح فيه وجب قبوله فان كان المجلس واحدا فالذين
لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد او ليسوا كذلك فان كان
الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبي ع فظن
انه سمعها منه وان كان الثاني قبلت الزيادة الا ان لا يكون مغيرة لاعراب الباقي او كان فان لم تغير
الاعراب قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون المسكت عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين
لنا ان عدالة الراوي للزيادة تقتضي قبول خبره وسكوت الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال
ان يقال انه كان حال ذكر الرسول ع تلك الزيادة عرض له سهو وشغل قلب او عطاس او دخول انسان او ذكر
اذهله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله فان قلت
كما جاز السهو على المسكت جاز ايضا على الراوي قلت لا تساوي الجوازين على الحال لكن الا ان الغفلة
الذي للزيادة ابعد من السهو لان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه بل يرجح
المسكت عن الزيادة وذلك لانه عليه السلام وتفيد على قوله فيما سبق اشتغال القلب باشياء بسبب كلام مع
التعارض بل فيما يعارض النقلان فيصار الى الترجيح اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما اذا
روي احدهما ادوا عن كل حر او عبد صاعا من تمر وروى الاخر نصف صاع من بر فالحق انهما

سواء قيل فيه قال لا ابي عبد الله البصري لنا انه يحصل التعارض لان احدهما اذا رواه مرفوعا فقد رواه بالنصب والآخر
اذا رواه نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب
المصير الى الترجيح **فرع** الراوي الواحد اذا روى الزيادة مرة ولم يروها في غير تلك المرة فان اسندها
الى مجلسين فهي مقبولة الزيادة سواء تكررت روايته الباقي او لم تتكرر وان اسندها الى مجلس واحد فالزيادة ان
كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كالتعارض في روايتين والظاهر ضم الاعراب فاما ان يكون
روايته للزيادة مرات اقل من مرات الامساك او بالعكس او تساويا فان كانت مرات الزيادة اقل
من مرات الامساك لم تقبل الزيادة لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه اللهم الا ان يقول الراوي
اني سهوت من تلك المرات وتذكرت في هذه المرة فحينئذ يرجح المرجوح على الراجح لاجل هذا التصريح
ولو كانت مرات الزيادة اكثر قبل الزيادة لوجهين احدهما ما ذكرنا ان حمل الاقل على السهو اولى
**الثاني** ما ذكرنا ان حمل السهو على النسيان فيما سمعه اولى من انه سمع ما لم يسمعه واما ان تساويا قبلت
الزيادة لما بينا ان هذا السهو اولى من ذلك **الكلام في القياس** وهو مرتب على مقدمة
واقسام اما المقدمة ففيها مسائل **المسألة الاولى** في حد القياس اشهر ما قيل في هذا الباب
لفظيا وجهان الاول ما ذكره القاضي ابو بكر واختاره جمهور المحققين منا انه حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وانما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول
الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم
فان القياس يجري فيهما جميعا ولو ذكرنا الشيء لاختص بالموجود على مذهبنا ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم
اختصاصه بالموجود وايضا فلا بد من معلومين لان القياس عبارة عن التسوية وهي
لا تعقل الا بين الامرين ولانه لولا الاصل لكان ذلك اثباتا للفرع بالحكم ابتداء فلا يكون قياسا
وقد يكون اثباتا ... هذا التعريف وقد اعترض عليه من وجوه احدها انه ان اريد ... على احد
المعلومين على الآخر اثبات مثل حكم احدهما للآخر فبعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اعادة لعين
ذلك فيكون ذلك تكرارا من غير فائدة وان كان الثاني فلا بد من بيانه واما بتقدير ان يكون المراد منه
شيئا آخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بامر جامع
واذا تمت الماهية بهذا القدر كان ذلك القدر الزائد خارجا فلا يجوز ذكره **وثانيها** انه يقتضي ان اثبات
الحكم فيهما اعني الحكم في الاصل والفرع يثبت بالقياس لزم الدور **وثالثها** انه كما يثبت الحكم بالقياس
فقد يثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا الله عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولا نزاع في انه قياس لان
القياس اعم من القياس الشرعي والقياس العقلي واذا كان كذلك فقوله اما ان تكون الصفة مندرجة في
الحكم او لا يكون فان كان الاول كان قوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما تكرارا لان الصفة
لما كانت احد اقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم وان كان الثاني كان التعريف ناقصا لانه
ذكر ما اذا كان المطلوب ثبوت حكم او عدمه ولم يذكر ما اذا كان المطلوب وجود الصفة او عدمها فهذا التعريف

اما زايدا او ناقصا **ورابعها** ان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بامر جامع
تارة يكون حكما وتارة يكون صفة وتارة يكون نفيا للحكم وتارة يكون نفيا للصفة فذلك اشارة الى ذكر
اقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من حيث انه جامع لا اقسام الجامع فيدل على امرين
الاول ان ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من اقسام الجامع بعينه وان كان لا بد من
قسم ما وما ينفك عن الماهية لا يكون معتبرا في تحقق الماهية **الثاني** ان الجامع كما ينقسم الى الحكم
والصفة ونفيهما فكذا الحكم ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين
وغيرهما فلو لزم من اعتبار الجامع في ماهية القياس ذكر اقسامه لوجب من ذكر كل واحد من تلك الاقسام
ذكر الكل لكل واحد منها من الاقسام **وخامسها** ان كلمة او للابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي
التعيين **فان قلت** كلمة ... حيث يلزم احد هذه الامور وهو حكم معين **قلت** فالمعتبر في الماهية
اذن ملزوم هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث انه جامع فيكون ذكر هذه الزوائد لغوا **وسادسها**
وهو ان القياس الفاسد قياس وهو خارج عن هذا التعريف اما الاول فلان القياس تقسيم الى صحيح وفاسد ومورد التقسيم
يكون قياسا واما الثاني فلان قوله بامر جامع دليل على ان هذا القائل يعتبر في حد القياس حصول
الجامع ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد خارجا عنه ولانه غير جائز بل يجب
ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد فان الفاسد حصل
فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر التعريف **الثاني** ما ذكره ابو الحسين البصري وهو
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهو قريب والاظهر منه ان يقال اثبات مثل
حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلنفسر الالفاظ المستعملة في هذا التعريف
اما الاثبات فالمراد منه القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت
الحكم او بعدمه وقد يطلق لفظ الاثبات ويراد به الخبر باللسان لكن الدال على الحكم الذهني واما المثل فتصوره
بديهي لان كل عاقل لا يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار في كونه حارا او كونه مخالفا للبارد
في كونه باردا او لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب
خاليا عن ذلك التصور فكان خاليا عن هذا التصديق المتوقف على ذلك التصور فعلمنا ان تصور ذلك
التصور غني عن الاكتساب واما الحكم فقد مر في اول الكتاب تعريفه واما المعلوم فلسنا نعني به
مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الامور
واما العلة فيأتي شرحها ان شاء الله تعالى وقولنا عند المثبت ذكرناه ليدخل فيه الصحيح والفاسد
**فان قيل** هذا التعريف ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة اما قياس العكس
فكقولنا لما لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن
شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا له بالنذر والمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف
والثابت في الاصل نفي كون الصلاة شرطا فلم يثبت في الفرع مثل حكم الاصل بل نقيضه واما التلازم
فكقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما

المقدمتان فكقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم مؤلف محدث فان قلت لا اسمي هاتين الصورتين
قياسا لان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل الا عند تشبيه صورة بصورة وليس الامر كذلك في التلازمين
في المقدمتين والنتيجة قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضعين لان الحكم في كل واحدة من المقدمتين
معلوم والحكم في النتيجة مجهول فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب
مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية والجواب اما الشيء الذي سموه بقياس العكس فهو في
الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فاذا قلت لو لم يكن الصوم
شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم
التلازم واستدلال بنقيض اللازم على نقيض الملزوم ثم اثبات المقدمة الشرطية بالقياس وهو ان ما
لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كالصلاة وهذا قياس الطرد لا قياس العكس واما
الصورتان الباقيتان فلا نسلم انه قياس لما بينا ان معنى التسوية حاصل فيه من الوجه المذكور لكن
ذلك الوجه في اطلاق اسم القياس يوجب ان يسمى كل دليل بالقياس لان التمسك بالنص يجعل مطلوبه
مساويا لمدلول النص في المعلومية ولو صح ذلك لامتنع ان يقال ثبت الحكم في محل النص بالنص لا بالقياس
فان اردنا ان نذكر عبارة في تعريف القياس بحيث يدخل فيها هذه الصور قلنا القياس قول مؤلف من اقوال
اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وتحقيق القول في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية **المسألة الثانية**
في الاصل والفرع اذا قسنا الذرة على البر في تحريم الربا بجامع الطعم فاصل القياس اما ان يكون البر
او الحكم الثابت فيه او علة ذلك الحكم او النص الدال على ذلك الحكم اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشيء ما يتفرع
عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وحرمة الربا لم يمكن
تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع حكم الربا
في الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع اصلا على البر بل على الحكم الحاصل في البر فاذن لا يكون
اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا من هذا الوجه لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة
الربا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي لامكننا ان نفرع حكم الذرة عليه قياسا واذا امكن
تفريعه قياسا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل اصلا للحكم في محل الوفاق وبالمقصود هنا ان
العلة لا يمكن ان يكون اصل القياس هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم لا جرم … تفصيل
فنقول الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف لانا
انما نعلل ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وتعقل ذلك الحكم لا نطلب علته اصلا فما
ترتب اثبات علة الحكم في محل الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات ذلك الحكم على اثبات
علته فلا جرم كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف فما لم يعلم
حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه قياسا ولا يمكن … كانت العلة اصلا في محل الخلاف
والحكم فرعا فيه واذا عرفت ذلك فنقول ان لقول المتكلمين والفقهاء وجها ايضا لانه لما ثبت ان
الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم وكان النص اصلا لاصل الحكم





المطلوب واصل الاصل اصل فيجوز تسمية ذلك النص بالاصل على قول المتكلمين وايضا فالحكم الذي
هو الاصل يحتاج الى محله فيكون محل الحكم اصلا للاصل فيجوز تسميته بالاصل ايضا على ما هو قول الفقهاء
وههنا دقيقة وهي ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا اولى من تسمية الحكم في محل الوفاق بذلك لان
العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا اولى من جعل محل الحكم المطلوب اثباته
اصلا لان التعلق الاول اقوى من الثاني **واما الفرع** فهو عند الفقهاء عبارة عن المحل المطلوب
اثباته فيه هو المتفرع عليه … وهو ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ
الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل القياس وكان محل
الوفاق اصل الحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل القياس فكان محل الوفاق اصل اصل القياس اما
ههنا فمحل الخلاف اصل الحكم المطلوب اثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس فيكون محل الخلاف اصل
فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل اصل القياس اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع ولنعلم
انا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم وهو ان الاصل محل الوفاق والفرع
محل الخلاف لئلا نفتقر الى تغيير مصطلحهم **المسألة الثالثة** اذا اعتقدنا كون الحكم في محل الوفاق
معللا بوصف ثم اعتقدنا حصول ذلك الوصف في محل النزاع مثل الحكم في محل الوفاق وان كانت المقدمتان
قطعيتين كانت النتيجة كذلك ولا نزاع بين العقلاء في صحته اما اذا كانت المقدمتان او كانت احديهما
فقط ظنية فالنتيجة تكون ظنية لا محالة ثم هذا اما ان يكون في الامور الدنيوية فقد اتفقوا على انه حجة
واما في الشرعيات فهو محل الخلاف في المراد من قولنا القياس حجة انه اذا حصل ظن ان حكم
هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف ان يفتي غيره به واعلم
ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء الفارق وهو الغزالي يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج الجامع
وههنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم بيان وجود ذلك المعنى في الفرع والغزالي
يسمي الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط **القسم الاول** في اثبات ان القياس حجة اختلف الناس
في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد
ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه ثم اختلفوا في
ثلاثة مواضع **احدها** انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وابو الحسين البصري من المعتزلة
العقل يدل على وجوب العمل به واما الباقون منا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك **وثانيها**
ان ابا الحسين البصري زعم ان الدلالة التي دل السمع عليه ظنية والباقون قالوا قطعية **وثالثها**
القاشاني والنهرواني ذهبا الى العمل بالقياس في صورتين احديهما اذا كانت العلة منصوصة
بصريح اللفظ او بالايماء **والثاني** كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف اما الجمهور من العلماء
فقد قالوا بسائر الاقيسة واما القائلون بان التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل
على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقتصر بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة واما القسم الثاني فهم الذين قالوا العقل يقتضي

المنع من التعبد به فمنهم من خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات
والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهذا قول النظام وثانيهما الذين قالوا بامتناع ورود
التعبد به في كل الشرائع وهؤلاء فرق ثلاث احدها الذين قالوا يمتنع ان يكون القياس طريقا الى العلم والظن
وثانيها الذين سلموا انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز متابعة الظن لانه قد يخطئ وقد يصيب وثالثها
الذين سلموا انه يجوز متابعة الظن في الجملة لكن حيث يتعذر النص كما في قيم المتلفات واروش الجنايات
والتوجه الى القبلة والشهادات لانه لا نهاية لتلك الصور وكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعذرا واما في
فروع الاحكام فانه يمكن التنصيص عليها وكان لا حاجة الى القياس اتصالا على ذلك التابع مع القدرة
على اعلاقها فانه غير جائز وهذا مذهب داود واتباعه من اهل الظاهر فهذا تفصيل المذاهب والذي
نذهب اليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين ان القياس حجة في الشرع لنا الكتاب
والسنة والاجماع والعقل اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان
الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبر النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر
السفينة التي يعبر فيها كأنها اداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا اذا جاوزها
الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب ان لا يكون حقيقة
في غيره دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل
لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه احدها انه لا يقال لمن يستعمل
القياس العقلي انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات الحكم من طريق القياس اذا لم يتفكر في امر معاده
يقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وثالثها قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم
في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ ورابعها يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة
فهذه الادلة تدل على ان الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فحصل التعارض بين ما قلتم
وما قلناه فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرناه سلمنا ان ما ذكرتموه
حقيقة ولكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة ان لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد هاهنا مانع فانه
لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكا لا يليق
بالشرع واذا كان كذلك ثبت انه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته سلمنا انه لا مانع من حمله
على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي بيانه ان كل من تمسك بدليل العقل
القاطع وبالنص والبراءة الاصلية وبالقياس الشرعي وكل واحد من هذه الانواع يخالف الآخر بخصوصيته
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا بلفظه ولا بمعناه وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك
غير دال على ما به الامتياز فلا يكون دالا على النوع المعين الذي به الامتياز من مجموع جهة الاشتراك وجهة
الامتياز فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه فان قلت القدر المشترك
بين انواع مخصوصة لا يوجد الا عند وجود واحد منها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته والامر بادخال
الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه في الوجود ثم لم يكن تعيين احد انواعه اولى من تعيين الباقي







لان نسبة القدر المشترك بين انواع مخصوصة الى كل واحد منها على السوية فاما ان لا يجب شيء منها وهو
باطل لانه يجوز الاخلال بجميع انواع الماهية مستلزم لجواز الاخلال بتلك الماهية فيلزم ان لا يكون
مسمى الاعتبار مامورا به وهو باطل او يجب جميع انواع المامور به في الاية فيكون القياس الشرعي مندرجا
فيه قلت لا نسلم انه لم يكن بعض الانواع اولى من بعض لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون
هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة
على البر ومعلوم انه غير جائز بل لا بد من الاعتراف بان الاعتبار المامور به يفيد نوعا غير القياس
الشرعي في الاية وهو الاتعاظ فثبت ان الاتعاظ مراد قطعا وانتم تقولون يفيد الاتعاظ
والقياس الشرعي فظهر بهذا ان الامر بالاعتبار مستلزم للامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل
في الاتعاظ فتحقق ايجاب الاتعاظ ايجاب مسمى الاتعاظ فلا حاجة الى ايجاب سائر انواعه وايضا
فمن وجب اعتبارات آخر احدها اذا نص الشارع على علة الحكم فيها هاهنا القياس عندنا
واجب وثانيها قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثالثها الاقيسة العقلية ورابعها
الاقيسة في الامور الدنيوية فان العمل بها عندنا واجب وخامسها ان يشبه الفرع بالاصل في
انه لا يستفيد حكمه الا من النص وسادسها الاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فثبت بما ذكرنا
انه لا بد من ان نزيد انواعا يسمى اعتبارا يكون خارجا عما جوز هنا الامر وثبت انا اشتبه في صورة
كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا ان الامر يقتضي العموم لكن حمله
هاهنا يفضي الى التناقض لان التسوية بين الاصل والفرع نوع من الاعتبار والتسوية بينهما في انه لا
يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والامر باحد الاعتبارين
امر بالآخر فالامر بالعمل بالقياس يقتضي الامر بالمتنافيين وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين
من تحت ظاهر العموم لاجل الآخر اولى من العكس وعليكم بالترجيح ثم انه معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه
لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط احترازا عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا سلمنا انه دال على
العموم ولا يفضي الى التناقض لكنه عام دخله التخصيص فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول من وجوه
احدها ان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفي الاشياء التي ما نصب الله
عليها دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجر السموات والارض وفي الاشياء التي عرف حكمها بالنص
مرة فالمكلف بعد ذلك لا يكون مامورا باعتبار آخر وثانيها لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده
فليس للوكيل ان يعتق سالما الاسود ايضا لسواده وثالثها انه عند قيام النص في المسئلة لا يكون الرجل
مامورا بالقياس ورابعها الاقيسة المتعارضة لا يجوز العمل بها الامر فثبت ان مثل هذا العام مخصوص
ومثل هذا العام ليس بحجة على ما سبق بيانه في باب العموم سلمنا انه حجة لكن حجة قطعية او ظنية ع م
بيانه انكم اما ان تتمسكوا بكون الاعتبار اسما للمجاوزة بتلك الاستعمالات ولا شك ان التوسل بالاستعمال
الى تعيين المسمى دليل ظني ومسئلة القياس مسئلة يقينية والتمسك بالدليل الظني على المسئلة القطعية
لا يجوز سلمنا انه لا يفيد اليقين لكن الامر لا يفيد التكرار فلا يتناول كل الاوقات سلمنا انه يتناول كل الاوقات

ولكن خطاب شفاهي مختص بالحاضرين في عصر الرسول عليه السلام والجواب قلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين
الاول انه يقال فلان اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير الثاني
ان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستدل بشيء آخر على حال نفسه لا يكون متعظا اذا ثبت
هذا فنقول لو جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ ومعنى على سبيل التواطؤ اما لو جعلناه
حقيقة في الاتعاظ كان استعماله في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز وهما خلاف الاصل وعلى هذا التقدير لا يجري
قولهم ان لفظ الاعتبار مستعمل في الاتعاظ فاما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس انه معتبر قلنا لا نسلم
فانه يصح ان يقال ان فلانا يعتبر الاشياء العقلية بالاشياء الحسية او قياس واحد لا يقال انه معتبر
على الاطلاق كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقايس على الاطلاق لا يستعمل الا في المتكرر
منه قوله المستكثر من حمل الفروع على الاصول اذا لم يتفكر في امر آخرته لا يقال له انه معتبر قلنا لما كان الغرض
الاعظم من الاعتبار هو العمل للآخرة فاذا لم يات بالمقصود الاصلي قيل انه غير معتبر على سبيل المجاز
كما يقال لمن لا يتدبر في الآيات انه اعمى واصم اما قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة
حاصل فيه لان النظر فيها يفيد العلم بوجود صانعها سلمنا انه حقيقة في المجاوزة ولكن وجد ما
يمنع من حمله عليها قلنا لا نسلم قوله لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على
البر كان ركيكا قلنا لا نزاع انه لو نص على هذه الصورة كان ركيكا لانه لا مناسبة بين خصوص هذا النهي
وبين قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين اما لم قلت انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون
القياس الشرعي احد جزئياته كان ركيكا الا ترى انه لو سأل عن مسألة فاجاب بالاثبات في تلك المسألة
كان باطلا اما لو اجاب بالاثبات في تلك المسألة وفي غيرها كان حسنا قوله الامر بالاعتبار لا يقتضي
الا ادخال فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي العموم بدليلين الاول ان ترتب الحكم
على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه
اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به الثاني انه يحسن ان يقول اعتبروا الا الاعتبار
الفلاني وقد بينا في باب العموم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فعلمنا ان كل
الاعتبارات داخلة تحت هذا اللفظ فعلمنا ان كل اعتبار الخ قوله لو حملناه على العموم يقتضي [illegible]
قلنا هب انه كذلك لكنا نقول لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا
من النص وذلك لوجهين الاول ان الاعتبار المذكور ههنا لا بد وان يكون معنى لاجله ما قبل هذه الآية
وما بعدها والا جاءت الركاكة والذي يليق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والاعتبار بمعنى الآية يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاحكموا انتم بهذا الحكم في حق غيرهم من الابغض وارد في حق ذلك الغير وعلم
ان ذلك باطل واذا ابطل حمل الآية عليه وجب حمله على التشبيه في الحكم على ما يعم الفقه الثاني ان
ان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه ولذلك ان السيد اذا ضرب
بعض عبيده على [illegible] منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا الامر بالمنع من قوله
انه عام مخصوص قلنا هذا مسلم لكنا بينا في باب العموم ان العام المخصوص حجة قوله يعني مقدمات هذه

الكلام



الا الظنية قلنا هذا السؤال عام في كل السمعيات فلا يكون له تعلق بجانب هذه المسألة قوله الامر لا يفيد
التكرار قلنا انه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا لقدح ذلك في كونه متناولا
لكل الاقيسة قوله هو خطاب مع اولئك الذين كانوا في عصر الرسول عليه السلام فلم قلتم انه متناول لغيرهم قلنا الاجماع
على عدم الفرق المسلك الثاني التمسك بخبر معاذ وهو مشهور روي انه عليه السلام لما بعث معاذا وابا موسى الاشعري
الى اليمن قال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا
به فقال عليه السلام اصبتما وقال لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك
فان قيل لا نسلم صحة الحديث وبيانه من وجهين الاول انه مشتمل على الفاظ يجب ان لا يكون صحيحا بيان
بيان الاول من وجوه احدها ان في قوله فان لم تجد في كتاب الله وهو يناقض قوله تعالى ما فرطنا في
الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وثانيها ان في الحديث انه عليه السلام صوب على قوله
اجتهد رأيي وهو خطأ لان الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز على ما سيأتي دليله ان شاء الله وثالثها
انه عليه السلام سأل عن قضاياه والقضاء هو الالزام فيكون السؤال واقعا عن الشيء الذي يجب الحكم والسنة لا يجيب
جوابا عن ذلك لانها تشكل [illegible] الفرض فيقال هذه سنة وليس بواجب ورابعها ان الحديث يقتضي
انه عليه السلام سأله بعد ان بعثه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصب القضاء مشروط بصلاحيته للقضاء
وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشيء الذي يجب ان يقضي به والشيء الذي لا يجب ان يقضي
وخامسها ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لان
تخصيص الكتاب والسنة [illegible] الوجه الثاني في بيان ضعف الحديث روي ان معاذا لما قال اجتهد
رأيي قال له الرسول عليه السلام اكتب الى اكتب اليك وليس لاحد ان يقول لم يصح الروايتين لانها يقال في واقعة
واحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامته للمتن عن هذه المطاعن لكن لا نزاع في ان الحديث في كونه
مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس بمرسل ولكنه ورد في اثبات القياس والاجتهاد
وانه اصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة على نقل امثال هذا وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار
الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون حجة عند الشافعي
وانه خبر واحد فيما يعم به البلوى فوجب ان لا يكون حجة عند ابي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الامر لكنه خبر
واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية فان قلت الدليل على صحته ان مثبتي القياس كانوا
ابدا متمسكين به في اثبات القياس والعلماء كانوا مشتغلين بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على
قبوله قلت تقدم بيان ضعف هذا الوجه سلمنا صحته فلم قلت انه يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد
رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية فان
قلت انما قال اجتهد رأيي بعد ان كان لا يجده في الكتاب والسنة قلت لا نسلم قوله فان لم تجد
يقتضي العموم بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال تعني به انك ان لم تجد وجدان الحكم في جميع الوجوه او في بعضها
فقط او فيه وفي جميع وجوه دلالته سلمنا انه ظاهر في العموم لكن ظهر بما لا يمكن حمله على العموم
لان العمل بالقياس مقدم عندكم على الكتاب والسنة فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم سلمنا انه

يمكن حمله على العموم لكن قوله اجتهد رأيي يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد فيحمل على التمسك
بالبراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل في الافعال الاباحة او الحظر سلمنا
انه لا يجوز حمله عليه لم قلت انه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى دليل العقل وجب حمله على القياس الشرعي
وما الدليل على الحصر فان ههنا طرقا اخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة والتمسك بطريق
الاحتياط في تنزيل اللفظ على الاكثر منهوماته او الاقل منهوماته او قول الشرع احكم فانك لا تحكم الا
بالصواب وبالجملة فلا بد من دليل الحصر سلمنا انه يتناول القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه
اثبات نوع واحد من انواع القياس الشرعي ونحن نقول به ان مذهب النظام ان الشرع اذا نص على
علة الحكم وجب القياس سواء ورد الامر بالقياس او لم يرد ووجب ايضا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف سلمنا
انه يدل على جواز العمل بالقياس لكن في زمان حيوة الرسول عم او يدل على الاطلاق م ع بيانه ان شرط العمل
بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمن حيوة الرسول عم لعدم استقرار الشرع
فاما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان ذلك متعذر لان الدين لا يكون كاملا الا لو بين
جميع ما يحتاج اليه وذلك انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام موجودا في
الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فلم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول
والجواب قوله هذا الحديث مناقض لكتاب الله تعالى قلنا لا نسلم واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين قلنا هذه الآية لا تدل على اشتمال الكتاب على كل الامور ابتداء او بواسطة الاول
باطل لخلو ظاهر كتاب الله تعالى عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني
لا يضرنا لان كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول وقول الرسول دل على ان القياس
حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله الحديث يدل
على جواز الاجتهاد في زمان الرسول قلنا واي محذور يلزم منه فان الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها
الى مدة يذهب الرجل من اليمن الى المدينة ويرجع منها لا يمكن تحصيل النص فيها فكان يجب جواز
الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما به يقضي غير جائز قلنا لا نسلم ان السنة عبارة عن
الطريقة كيف كان قوله لا يجوز نصب القضاء الا بعد العلم بانه يعرف التمييز بين ما يجوز القضاء به وما لا
يجوز قلنا المراد بقوله ما ثبت معاذا لا نعرف على ان يعتبر قول الحديث بمنع من تخصيص الكتاب والسنة
بالقياس لان اكثر الناس ذهب اليه قوله نقل انه طلب النكرة في الكتب الى الكتب البعث قلنا رواية
مشهورة ورواية غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يحصل التعارض وايضا فكيف يجوز ان يترك
الكتاب وقد عرض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما بان ورد اولا ثم ثانيا اجتهد
ان يقال احاديث ان احتمل التاخير وجب تجشها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد قوله انه مرسل قلنا هب
انه كذلك لكنه مرسل تلقته الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله ورد فيما يعم به البلوى فوجب بلوغه الى حد
التواتر قلنا وروده فيما يعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن النبي عم قوله انه
خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن لا نثبت به القطع بكون القياس حجة بل الظن بكونه حجة قوله هذا يدل

العرض





النص الخفي قلنا قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا قوله لا نسلم انه لو لم يجد
النص فقلنا الدليل على انه يقتضي العموم جواز الاستثناء قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان
دليلا على الحكم اثبات القياس قلنا هب انه كذلك ولكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون ثابتا
فيهما وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقوله معاذ احكم بكتاب الله
اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة اذ لو اراد به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتداء او بواسطة
لكان القول بانه اذا لم يجد في الكتاب يحكم بالسنة خطأ قوله لم لا يحمل على البراءة الاصلية قلنا البراءة
الاصلية معلومة لكل احد فلا حاجة الى معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله اجتهد عليه قوله لم لا يحمل على التا
الذي يفهم الشرع على علته او على ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف قلنا الشرع انما سكت
عنه قوله اجتهد لعلمه ان الاجتهاد وان جميع الاحكام فلو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك
وافيا بعشر عشير الاحكام وكان يجب ان لا يسكت عليه كما لا يسكت عنه قوله اقضي بالكتاب
والسنة قوله ما الدليل على الحصر قلنا اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به المسلك الثاني
روي ان عمر سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه
الاستدلال انه عم استعمل القياس لانه حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما ان المضمضة
بدون الازدراد لا تفسد الصوم وايراد هذا الكلام يدل على ان الجامع بينهما ما نبه كل عاقل عند سماع
هذا الكلام من انه لم يحصل من المقدمتين ما هو الثمرة المطلوبة فوجب ان لا يكون حكم الثمرة حكم
المطلوب وانما قلنا انه عم لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين الاول ان التأسي به واجب
الثاني ان قوله عم ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا انه قد تقرر عند عمر التعبد بالقياس لما قرر ذلك
على الامر ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز ان يقال له ارأيت قوله تعالى
كذا وكذا اذا كان الكتاب عنده وعند من يخاطبه حجة ولا يجوز ان يقول ذلك اذا كان هو ومخاطبه
لا يعتقدان كونه حجة ولا يقال للنصراني فيما حكم به لاجل القياس لم لا تقيس فان القياس يقتضي كذا
ومن يخاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة فان قيل هذا خبر واحد فلا يجوز بناء المسئلة العلمية
عليه سلمنا ذلك لكنا نقول انه عم نبه ههنا على العلة ومثل هذا القياس عندنا حجة سلمنا ذلك لكن
الحديث على ان القبلة تجري مجرى المضمضة لكن لم يبين ان النص لم يوجد لذلك او القياس وما ذاك الا
لم يجز القطع على احدهما بغير دليل والجواب قوله خبر واحد قلنا سبق الجواب عنه قوله نبه على العلة قلنا
انه عم ما نص على العلة ولكنه لم يقل شيئا الا انه ذكر اصل القياس في العلة مبادرة الى الافهام والتنبيه
على اصل القياس لا يكون تنصيصا على العلة قوله انه لم يبين في الحديث انه عم اجرى القبلة مجرى
المضمضة لاجل نص او لاجل قياس قلنا بينا ان الفهم من قوله عم ارأيت لو تمضمضت هو ان كل واحد منهما
لم يحصل الثمرة المطلوبة بتلك الفعل ولو ان بعض العامة فضلا عن اهل العلم استفتى فقيها في صائم قبل
وانزل فقال له الفقيه ارأيت لو تمضمضت ما ثم مججته لاكتفى المستفتي بذلك في ان القبلة لا تفسد
الصوم والعلم انما جرى احدهما مجرى الآخر من الوجه الذي ذكرناه فبطل ان يقال ان هذا الكلام لا يدل على

الوجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقوى بجمع المسلك الرابع التمسك
بحديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال دين الله احق بالقضا
والاستدلال به كالاستدلال بخبر قبلة الصائم وقد تقدم تقريره المسلك الخامس الاجماع وهو الذي عول عليه جمهور
الاصوليين وتحريره ان العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة وكلما كان مجمعا عليه بين الصحابة حقا فالعمل
بالقياس حق واما المقدمة الثانية فقد مر تقريرها في باب الاجماع واما المقدمة الاولى فالدليل عليها
ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس والقول به ولم يظهر من احد منهم الانكار على ذلك ومتى كان
كذلك كان الاجماع حاصلا فهذه مقدمات ثلث المقدمة الاولى في بيان ان بعض الصحابة
ذهب الى العمل بالقياس والقول به والدليل عليه وجوه ادلة الاول ما روي عن عمر بن الخطاب
انه كتب الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهذا صريح
في المقصود والثاني انهم صرحوا بالتشبيه لانه روي عن ابن عباس انه انكر على زيد الجد لا يحجب الاخوة
فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا ومعلوم انه ليس مراده تسمية
الجد ابا لان ابن عباس لا يذهب عليه ذلك مع تقدمه في اللغة ان الجد لا يسمى ابا حقيقة الا ترى
انه ينفي عنه هذا الاسم فيقال انه ليس ابا للميت ولكنه جده فلم يبق الا ان مراده ان الجد بمنزلة الاب
في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم وعن علي وعن زيد انهما شبهاها بغصن
شجرة وجدول ينشعب من نهر بان ذلك قريب بهما من الميت فوجب كونهما في الميراث الوجه الثالث انهم اختلفوا
في كثير من المسائل وقالوا فيها اقوالا ولا يمكن ان يكون تلك الاقوال الا عن القياس واعلم ان الاقرب
اكثر من تلك المسائل الا ان المشهور اربعة احدها مسئلة الحرام فانهم قالوا فيها خمسة اقوال
فنقل عن علي وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم التطليقة الواحدة
اما بائنة او رجعية على الخلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس
انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله فصار كما لو قال هذا الطعام علي
حرام والمرتضى روى هذا القول عن علي وثانيها انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة فبعضهم ورث الجد
مع الاخوة وبعضهم اعطى الكل للجد ثم الذين ورثوا اختلفوا فمنهم من قال يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا له
من الثلث فاجراه مجرى الام ولم ينقص حقه من حقها لان له مع الولادة تعصيبا ومنهم من قال انه
يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا من السدس واجراه مجرى الجدة وان لا ينقص حقه من السدس
وثالثها اختلافهم في المسئلة المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب واخوة لاب وام
حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ولم يعط الاخوة من الاب والام
شيئا فقالوا هب ان ابانا كان حمارا الست امنا واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث
ورابعها اختلافهم في الخلع هل يهدم من الطلاق شيئا او يتم عدد الطلاق على ما كان فنقل احدى الروايتين
عن عثمان انه طلاق والرواية الاخرى عنه انه ليس بطلاق وهو يحكى عن ابن عباس اذا عرفت هذه المسائل
فنقول اما ان يكون ذهاب كل واحد منهم الى ما ذهب اليه لا عن طريق او عن طريق والاول باطل لان الذهاب

الى



الى الحكم لا عن طريق باطل ولو اتفقوا عليه كانوا متفقين على الخطاء انه غير جائز واما ان ذهبوا اليها
عن طريق فذلك الطريق اما ان يكون العقل او السمع والاول باطل لان حكم العقل في المسئلة شي واحد
وهو البراءة الاصلية وهذه اقاويل مختلفة اكثرها خارج عن حكم العقل واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الدليل نصا او غيره اما النص فسواء كان قولا او فعلا وسواء كان جليا او خفيا فالقول به باطل
لانهم لو قالوا بتلك الاقاويل لنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء و
المحدثون فلما لم يكن كذلك علمنا انهم لم يقولوا بتلك الاقاويل لاجل نص انما قلنا انهم لو قالوا بتلك
الاقاويل لاجل نص لاظهروه لانا نعلم بالضرورة انه كان
من عادتهم اعظام نصوص الرسول عليه السلام واستعظام مخالفتها حتى نقلوا اشياء لا يتعلق بحكم كترك الخاتم
ثم الادام الخل وكان ايضا من عادتهم الفحص عن نصوص الرسول عليه السلام والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا
بها ان كانت موافقة لمذهبهم او يرجعوا عن مذاهبهم ان كانت مخالفة لها وليس يجوز في من عادته
ان يكون قضيته لنص ثم يسكت عن ذكر ذلك النص وذلك معلوم بالضرورة وبهذا الطريق ثبت
المقدمة الثانية وهو قولنا لو اظهروا النص لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
واما ان ذلك لم ينقل فلان بعد البحث الشديد والطلب التام والمحافظة للفقهاء والمتكلمين
لم يجدوا في ذلك ما يدل على نقلها فثبت انهم لم يقولوا بتلك الاقاويل لاجل نص واذا بطل
ذلك ثبت انه لاجل القياس الوجه الرابع نقل عن الصحابة القول بالراي والراي هو القياس انما
قلنا انهم قالوا بالراي لانه روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برايي وعن عمر في
اقضي برايي في الجنين لولا سمعي الحديث او لا هذا لقضينا فيه برايي وقول عثمان لعمر في بعض الاحكام
ان اتبعت رايك فرايك رشيد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي كان وعن علي اجتمع رايي وراي
عمر في ام الولد ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن وعن ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها
برايي وانما قلنا ان الراي عبارة عن القياس لانه يقال للانسان قلت هذا برايك اذا كان النص سواء كان
جليا او خفيا فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان بعض الصحابة ذهب الى القول بالقياس والعمل به اما
المقدمة الثانية وهي انه لم يوجد من احدهم انكار اصل القياس فلان القياس اصل عظيم في الشرع نفيا
واثباتا فلو انكره بعضهم لكان ذلك الانكار اولى بالنقل من اختلافهم في مسئلة الحرام والجد ولو نقل
لاشتهر ولو اشتهر لوصل الينا فلما لم يصل الينا علمنا انه لم يوجد وتقرير مقدمات هذا الكلام ما تقدم مثله
في المقدمة الاولى اما المقدمة الثالثة فهي انه لما قال بالقياس بعضهم ولم ينكره احد منهم فقد انعقد
الاجماع على صحته فالدليل عليه ان سكوتهم اما ان يقال انه كان عن الخوف او عن الرضا والاول
باطل لانا نعلم من حال الصحابة شدة انقيادهم للحق لا سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة في المسائل
وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف وايضا فلان بعضهم خالف البعض في المسائل التي حكيناها
ولو كان هناك خوف لمنعهم من اظهار ما في قلوبهم لما وقع ذلك فثبت ان سكوتهم كان عن الرضا وذلك يوجب
كون القياس حجة والا لكانوا مجمعين على الخطاء انه غير جائز هذا تقرير هذه الدلالة فان قيل لا نسلم

ذهاب احد من الصحابة الى القول بالقياس والوجوه الاربعة المذكورة لا تزيد واتصال الى سوال الاثنين وذلك
لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطؤ هذا العدد على الكذب كيف والاحاديث التي تمسك بها اهل الزمان
في المسائل الفقهية مشهورة فيما بين الامة الا ان رواتها في الاصل لما انتهت الى الواحد والاثنين
لا جرم لم يقطع به فكذا هيهنا **فان قلت** الامة في هذه الروايات على قولين منهم من قبلها و
اعترف بها لا اتصال النبا ومنهم من اشتغل بتاويلها وهذه الشدة تدل على اتفاقهم على قبولها **قلت**
قد قررنا ان هذا الطريق لا يفيد الجزم بصحتها سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم دلالتها
على ذهابهم الى القول بالقياس والعمل به اما الوجه الاول وهو قول عمر اعرف الاشباه والنظاير
وقس الامور برايك **قلنا** التمسك به اما ان يكون بقوله اعرف الاشباه والنظاير او بقوله وقس
الامور برايك الاول فلا حجة فيه لان الله تعالى نص على حكم كل جنس ونوع فوجب على المستدل معرفة
الاشباه والنظاير لئلا يخرج منه ما هو من جنسه ولا يدخل فيه ما هو من غير جنسه وقد يشتبه
الشي بالشي فلا بد من التامل الكثير ليعرف انه من جنسه او من غير جنسه واما الثاني وهو قوله
قس الامور برايك فلا يدل ايضا على الغرض لان القياس في اصل اللغة عبارة عن التسوية فقوله قس الامور
برايك معناه اعرض الاشباه على فكرك وتاملك لان الفكر في الشي لا معنى له الا استحضار علوم
او ظنون ليتوصل بها الى تحصيل علوم او ظنون فالمتفكر كانه يريد التسوية بين المطلوب المجهول
وبين المقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما وهذا التاويل متعين لان الراي هو الروية فقوله قس الامور
برايك معناه سو الاشياء بروية وتسوية الاشياء بالروية ليست الا ما ذكرناه وحاصل الامر
الا انه امره بان لا يحكم بمجرد التشهي والتمني بل بالاستدلال والنظر وليس من القياس الشرعي في شي
سلمنا ان المراد منه الامر بتشبيه الفرع بالاصل لكن يحتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت ذلك
الحكم وان يكون المراد التسوية في انه كما لا يثبت حكم الاصل الا بالنص فكذا حكم الفرع لا يثبت الا بالنص
فلو قلنا ان الاحتمال الاول اولى من الثاني اما الوجه الثاني وهو تشبيه ابن عباس قلنا انك
ان المراد انه جمع بين الامرين بعلة قياسية ولم لا يجوز ان يكون تلك الاحكام لا لاجل انه كما سمي الناظر
بالابن مجازا او اكتفى بهذا الاسم المجازي في اندراج الناظر تحت عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم
وكذلك يسمى الجد ابا مجازا حتى يكون هذا في اندراجه تحت عموم قوله تعالى وورثه ابواه والذي يؤكد
هذا الاحتمال ان ابن عباس ذهب الى المعادلة بالتسوية وتارك القياس لا يكون كذلك بل تارك النص
يكون كذلك وانما يكون زيد تاركا للنص لو كان الامر على ما قلنا اما الوجه الثالث فالكلام عليه ان الانصاف
ان يقال ان ذهاب كل واحد الى ما ذهب اليه في تلك المسائل كان لتمسكه بنص ظنه دليلا على قوله سواء
اصاب في ذلك الظن او اخطا فيه ولو كان كذلك لاظهروا ذلك النص ولاشتهر ولنقل ولوصل الينا
فلما لم يصل الينا علمنا ان هذه المقدمات باسرها ممنوعة لا نعلم بالضرورة شدة تعظيم
الصحابة لنصوص الرسول وشيء من هذه ... كذلك قلنا لا نسلم ان تعظيم
النص يقتضي اظهار النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول بيانه ان شدة التعظيم انما تقتضي اظهار النص
عند الحاجة الى اظهاره وههنا ما احتاجوا اليه لان الحاجة اما ان يكون عند المناظرة او مع المستفتي

١٨٩

والاول باطل لانهم ما جمعوا ان يحتفلوا لاجل المناظرة في تلك المسائل وما كانت عادتهم جارية بالاجتماع
على المناظرات والمجادلات واما المستفتي فلا فائدة في ذكر الدليل معه سلمنا ان شدة تعظيم
النص يقتضي اظهار النص ولكن بشرط ان يكون السامع بحيث يمكنه الانتفاع به ولم يوجد هذا الشرط
هناك لانا اذا روينا ذلك النص كان ذلك النص خبر واحد في حق السامع وخبر الواحد ليس بحجة
فلا فائدة اذن في اظهار هذا النص سلمنا انه يجب الاظهار ولكن اذا كان النص جليا او مطلقا سواء
كان جليا او خفيا م ع بيانه ان الانسان انما يدعوه الداعي الى الاظهار ليبين مذهبه اذا كان
ذلك الدليل ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فقد لا يدعوه الداعي الى اظهاره والجواب انهم تستدلون بعلمكم
اقامة الدليل لا لاجل انه يجب الاظهار سواء كان قويا او ضعيفا سلمنا ما ذكرتموه لكن يعارضه فنقول
لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره لكن لم ينقل عن احد من الصحابة
القياس الذي لاجله ذهب اليه ما ذهب اليه **فان قلت** الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه
والمذهب اتباعه فيه **قلت** العامي ان كان عاميا جليا فلا نسلم انه لا يجب الاتباع فيه ولولا ذلك
لما حسنت المناظرة بين القايسين سلمنا انهم تمسكوا بالنصوص لاظهروها فلم قلتم انهم لو اظهروها
لاشتهرت فان ذلك ليس من الوقايع العظام التي يمتنع ان لا يتوفر الدواعي على نقلها **فان قلت** لما
توفرت دواعيهم على نقل مذاهبهم مع انه لا فائدة فيها فلان يتوفر دواعيهم على نقل تلك الادلة مع
ما فيها من الفوائد كان اولى **قلت** اذا انما لم نقل ان الامور التي لا يكون عظيمة يمتنع نقلها بل
لا يكون نقلها واجبا ولا يمتنع ايضا بل قلنا انه لا يجب نقلها ولا يمتنع ايضا سلمنا انه من الوقايع
العظيمة لكن لم قلت يجب نقل الدليل عليه ان معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم لا تقدر وما امر الاقامة في
الاذان والتسمية على نهاية ظهورها لم ينقله الا الواحد والاثنان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
لا ينقل ذلك الواحد ايضا سلمنا انها اشتهرت لنقلت لكن لا نسلم انها ما نقلت قوله لو نقلت
لعرفناها قلت انما يلزم ان لو كان كل ما نقل عن الرسول صح اصحابه فلا بد ان تصل الينا فان قيل
لا بد ان يوجد في زماننا من يعلمها ما لا ولا ولاجلة فلا نسلم بانا لا نعلم العقل واما الثاني فلم
ولكن كيف عرفت انه ليس في زماننا من يعلم تلك النصوص فان كل احد انما يعلم حال نفسه لا حال
غيره سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد منا لكن لا نسلم انا لا نعرفه فلنتكلم في مسئلة الحرام فنقول اما
من ذهب الى انه يمين فيحتمل انه انما ذهب اليه للاستدلال بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عم حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه
الاية واما من ذهب الى انه لا اعتبار به فتمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
والنهي يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ومن ذهب الى انه للطلقات الثلاث زعم انه قد جعل
كناية عن الطلقات الثلث فوجب حمله على اعظم احواله فهو الطلقات الثلث ثم ادخل تحت قوله تعالى
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ومن ذهب الى انه للطلقة الواحدة حمله على اقل احواله ومن
جعله ظهارا جعله كناية عنه والكنايات في اللغة ليست عبارة عن القياس الشرعي سلمنا انهم

بتلك المذاهب ليس النص فلو قلت انه لابد ان يكون للقياس وما الدليل على نفي الواسطة ثم انا نشرع
بذكر الوسائط منها تنزيل اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر ومنها استصحاب الحال ومنها المصالح
المرسلة الخالية من شهادة الاصول ومنها الاستقراء والفرق بينه وبين القياس ان الاستقراء
عبارة عن اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته والقياس عبارة عن اثباته في جزئي لاجل ثبوته
في جزئي آخر ومنها انكان من مذهبه ان مجرد قول حجة ويستند ذلك الوهم الى ان قول بعض الانبياء
حجة فيكون قول هذا العالم حجة بيان الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم
اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه بيان الثاني قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فمنع الشبه
تقتضي ان يكون مجرد قول العالم حجة فلعل منع الحجة خطرت ببالهم ومنها الاجماع **فان قلت** حصول الاجماع
في محل الخلاف محال **قلت** المقصود من ذكره بيان ثبوت الواسطة بين النص والقياس وفي الجملة
فهنا هو الكلام على الوجه الثالث **اما الوجه الرابع** وهو ان الصحابة قالت بالراي والراي هو القياس
فنقول لا نسلم ان الراي هو القياس والدليل عليه وجهان **الاول** انه يقال راي يرى رؤية ورايا
فعلى هذا مرادف الرؤية واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا ثبت
انه ما كان في اصل اللغة القياس وجب ان لا يكون في عرف الشرع لان النقل خلاف الاصل **الثاني**
لو كان الراي اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فكان يجب ان يكون قولنا فلان
يرى كذا معناه انه يقيس ومعلوم ان ذلك باطل لان من يذهب الى الرؤية والصفات وخلق
الافعال يجوز ان يحكي عن نفسه انه يرى التوقف في بعض الاشياء ويعزى ذكره في المذاهب انه يرى التوقف
فيها **الثالث** انكم رويتم عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برايي ومعلوم ان تفسير اللفظ اللغوي
لا يكون بالقياس فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الراي ليس اسما للقياس فاما الذي تمسكتم به من انه
يقال اقلت هذا من رايك او عن النص فقلنا اقصى ما في الباب ان يدل هذا الاستعمال على ان الراي
غير النص لكن من اين يدل على انه لما كان غير النص وجب ان يكون قياسا بيانه ان النص هو اللفظ
الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصا فلا يلزم من كون الراي خارجا عن ان
لا يكون ذلك استدلالا قطعيا لاحتمال انه لما كان خفيا لا جرم لا يسمى بالنص **سلمنا** انه يسمى الراي
ليس هو النص فلم قلت انه هو القياس وما الدليل على هذا الحصر فهذا هو الكلام المختصر على الوجوه الاربعة
المذكورة في تقرير المقدمة الاولى **سلمنا** ان بعض الصحابة قال بالقياس او عمل به فلم قلت ان احدا منهم
ما انكر **قوله** لو انكروه لاشتهر ولنقل ولوصل الينا **قلنا** الكلام على هذا المقدمات قد تقدم و
الذي نزيده الان انا لا نسلم انه ما وصل ذلك الانكار الينا فانه نقل عنهم انهم انكروا الراي واخرى
انكار القياس واخرى ذم من اثبت الحكم لا بالكتاب والسنة روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني
واي ارض تقلني حتى اقول في كتاب الله برايي وعن عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال
المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يومئذ من قبله قاض اقض بما في كتاب الله

الآحاد

فان

فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي
لو كان الدين يوجد بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وروي عنه من اراد ان
يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وعنه ايضا روي عن عمر وعن ابن عباس يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم
بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه
فاحكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله
ولكن قيل له وان احكم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة المسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا
بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس
وقال الشعبي لرجل لعلك من القياسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال
فثبت بمجموع الرواية تصريح الصحابة والتابعين بانكار الراي والقياس **فان قلت** هؤلاء الذين نقلتم
عنهم المنع من القياس هم الذين نقلتم عنهم القول به فلا بد من التوفيق وذلك بان يصرف
الروايات المانعة من القياس الى بعض انواع ذلك لان العمل بالقياس لا يجوز عندنا الا عند
شرائط مخصوصة **قلت** هب انا الذين نقلنا عنهم المنع من القياس هم الذين نقلتم عنهم انهم كانوا
عاملين به الا انا نقلنا عنهم التصريح بالرد والمنع على الاطلاق من غير تقييد مخصوص واما انتم
فما نقلتم عنهم التصريح بالقول بل رويتم عنهم امورا ثم دللتم بوجوه دقيقة غامضة على ان تلك
الامور تدل على قولهم بالقياس ومعلوم ان التصريح بالرد اقوى مما ذكرتموه فكان يلزمكم **سلمنا**
عدم الترجيح من هذا الوجه لكن كان التوفيق الذي ذكرتموه ممكن فههنا توفيق آخر وهو ان يقال ان
بعضهم كان قائلا بالقياس وبعضهم كان منكرا ثم لما اختلفت المذكورات القول بالقياس تارة وبالمنع
منه اخرى وعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهم قادحا للقياس وذاما له من غير تناقض ومع انه لا يحصل
الاجماع **سلمنا** ان بعض الصحابة قال بالقياس وان احدا منهم ما اظهر الانكار فلم قلت يحصل
الاجماع وبيانه ان السكوت قد يكون للخوف والتقية والقول بالقياس ليس سبيل الشرع فيكيف
حصل الخوف من اجلاع الاظهار الحق فيه **قلت** لا اسلم عدم الخوف هناك لان الظاهر ان الصحابة انما حملوا
على القياس وعملوا به قوم معدودون منهم علي وعمر وعثمان وابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ
بن جبل وابو موسى وهؤلاء قليل من اصاغر الصحابة والباقون ما كانوا عاملين به ولكن لما كان فيهم عمر وعثمان
وعلي وهؤلاء كان لهم سلطان ومعهم الرضى والرهبة شاع ذلك الذي هدوا وانقادت لهم العوام وكان
الباقون السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول ثم قال والذي يدل عليه انه قال
في التناعب الله بن عباس في العبارة الكريمة ولم يقل في اقل شيء من تعجيل ولا عن ولا عينيه
عن شيء شهدها به وقال في القيا عبد الله بن زبير وابن الزبير اعظم شيء لم يقل ابو عبيدة مع ان
ابا عبيدة اعظم منه فانه قال ابو عبيدة امين هذه الامة وكيف يقال لو كان الخوف ما حلا وابن عباس

قال بحث وكان والله سهيلا وايضا فان الرجل العظيم اذا اختار مذهبا فلو لم يعني ابطال ذلك المذهب عليه فانه
يشق عليه غاية المشقة وصولك سبب العداوة الشديدة قوله لو كان الخوف مانعا من المخالفة لخالف بعضهم
بعضا والمخالفين في الفروع لا يفعلون ذلك قلنا ان اسباب الخوف ما كانت ظاهرة ولكن اجمع المسلمون
على انهم ما كانوا معصومين فكيف يمكنا باحترازهم عن كل ما ينبغي غاية ما في الباب حسن الظن بهم ولكن ذلك لا يجزي
في القطعيات سلمنا زوال الخوف ولكن لعلهم سكتوا لانهم ما ظهر لهم كون القياس باطلا ولا حقا فكان فيهم
السكوت او ان عرفوا كونه خطأ لكنهم اعتقدوا انه من الصغاير فلا يجب الانكار على العامل به او ان كان
اعتقدوا فيه ان اولى باظهار الانكار سلمنا انهم اظهروا الرضا لكن حصل الرضا دفعة واحدة او لا دفعة
والاولى ما يعرفه الا الله تعالى لانهم ما جلسوا في محل واحد قاطعين بحث دفعة واحدة والثاني لا يفيد
الاجماع الا اذا كان الامر بحيث لما اظهر البعض رايا بقي ظهارا الامر حتى تقضى وسكوا عليه بالقلب
وذلك يمنع من انعقاد الاجماع فان قلت هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع قلت لا نسلم فان
اهل الاجماع كانوا قليلين في زمان الصحابة وكان يمكنهم ان يجتمعوا في محل واحد ويتلفظوا بالحكم فيكون
ذلك الاجماع خاليا عن هذا الاحتمال اما اذا لم يجتمعوا في محل واحد فاذا سئل بعضهم فافتى به ثم انه
سئل انسان آخر في بلد آخر فلعل المفتي الاول رجع عن قوله حتى ما افتى بالفتوى الثاني وحينئذ لم
الاجماع ومنها سؤال اهل الظاهر ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة سلمنا انعقاد الاجماع على
قياس ما لكنه لم ينقل عنهم انهم اجمعوا على النوع الفلاني من القياس او على كل نوع واحد لم يلزم من
انعقاد الاجماع على صحة نوع انعقاده على صحة كل نوع فاذن لا نوع الا ويحتمل ان يكون النوع الذي اجمعوا
عليه هو هذا النوع وان يكون غيره واذا كان كذلك صار كل انواعه مشكوكا فيه فلا يجوز العمل بشيء منه فان قلت
الامة على فريقين منهم من اثبت القياس ومنهم من نفاه وكل من اثبته فقد اثبت النوع الفلاني مثلا
فلو اثبتنا قياسا غير هذا النوع كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان كل من اثبت القياس اثبته قياسا
منه لان القياس اما ان يكون مناسبا او لا يكون وكل واحد من القسمين مختلف فيه اما المناسب
فقد رده قوم قالوا الاشياء على تعليل احكام الله بالحكم والاغراض وانه غير جائز واما غير المناسب فقد رده
الاكثرون فثبت انه ليس في هذا قياس متفق بالاجماع القايسين سلمنا انعقاد اجماع القايسين على نوع
واحد لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك هو قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واماذا اقتضى تعالى
على العلة فان هذا القياس حجة سلمنا الاجماع على جواز العمل بالقياس في زمان الصحابة فلم يجوز
في زماننا والفرق ان الصحابة لما شاهدوا الرسول والوحي وعرفوا بقراين الاحوال ان المراد
من الحكم الخاص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة فلا جرم جاز لهم التعدية اما غير الصحابة فانهم
لما لم يشاهدوا الرسول والقراين لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت كل من جوز العمل بالقياس
للصحابة جوزه لغيرهم قلت كيف يقطع بانه لم يفرق الامة على كثرتها احد بين هذا الفرق مع
وضوحه غايته انا لا نعرف احدا قال به لكن عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه والجواب ان اصحابنا
ذهبوا الى ان الروايات المذكورة في اختلافهم في مسألة الجد والحرام والمشتركة بلغت والخلع



المعونة بالجزر وقياس العهد على العقد وقول الصحابة بالتشبيه والراي بما نقل من الاحاديث في اثبات
كتبه معاذ وابن مسعود وخبر الخثعمية والسؤال عن قبلة الصائم وامر عمر ابا موسى الاشعري بالقياس
وقول ابن عباس بالتشبيه قد بلغ مجموعها الى حد التواتر فان من خالط اهل الاخبار وطالع كتبهم
قطع بصحة شيء من هذه الاخبار فانها باسرها يمتنع ان يكون كذبا واذا صح واحد منها ثبت وجوب القول
بالقياس وهذا الذي قاله الاصحاب جيد الا ان الخصم لما ادعى قال لا نسلم خروج هذا المجموع
عن كونه خبر واحد فقلنا هب انه كذلك لكن ما يلزم من قول المسألة علمية قطعية فلا يجوز اثباتها
بدليل ظني لان هذه المسألة علمية والظن قائم مقام العلم في وجوب العمل الا ترى انه لا فرق
بين ان يعلم بالمشاهدة وجود الغيم الرطب المنذر بالمطر الذي يجب التحرز منه وبين ان يخبر بوجود
مثل هذا الغيم مخبر ظني لا يمكنه مشاهدة الغيم في انه يلزم التحرز منه فكذا ههنا لا فرق بين ان يتواتر
النقل من الشرع في انا مامورون بالقياس وبين ان يخبر من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس والدليل
على وجوب التحرز بذلك وهذا الجواب قاطع للشغب بالكلية قوله على الوجه الاول لم لا يجوز ان يكون
المراد من قول عمر اعرف الاشباه والنظاير الاربعة ماهية كل جنس لا يدخل تحت النص المذكور
والجنس ما ليس منه ولا يخرج عنه ما هو منه قلنا تقدمه هذا الكلام وهو قرينة تبطل هذا الاحتمال وهو
قول عمر الفهم الفهم عندما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظاير
وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احسنها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى فمن تامل في هذا الكلام
عرف انه صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو الجواب ايضا عن قوله لم لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع
بالاصل في انه لا يثبت حكمه الا بالنص قوله على الوجه الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا يسمى
الجد ابا بالمجاز حتى يدخل تحت قوله وورثه ابواه كما سمي ابن الابن ابنا حتى دخل تحت قوله يوصيكم الله
في اولادكم قلنا لا يجوز انكار ابن عباس على زيد لاجل اشتماله من المجاز في احد الموضعين دون الثاني
لان حسن المجاز في احد الموضعين لا يوجب حسنه في الموضع الثاني وبتقدير التساوي في الحسن لكن النطق
به في احد الموضعين لا يوجب النطق به في الموضع الثاني واذا ثبت ان هذا الانكار غير متوجه على اللغة
واطلاق اسم المجاز ثبت انه متوجه على التفرقة في الحكم الشرعي فيكون ذلك تصريحا بالقياس الشرعي
قوله لو كان المراد هو الحكم الشرعي لما انصب الى مفارقة التقوى قلنا اصل هذا القياس كان جليا عند
ابن عباس وكان من مذهبه ان الخطأ في مثل هذا القياس يقدح في التقوى ايضا فلذلك حمل على الاخذ
قوله على الوجه الثالث لم قلت ان مبالغتهم في تعظيم الرسول يوجب اظهار النص قلنا استقرار العرف
بتقديمه فان من حكم بحكم غريب في الفقه بوا في نفوسهم على منظم مخصوص معين ووجد ذلك الانسان
حجة من قول ذلك الانسان العظيم فانه لا بد وان يذكره ليصرح بقوله لما يذكره عند الحاجة
الى ذكره قلنا والحاجة الى ذكره غير مطلقا لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد وان يعلم
ان مخالفته انما خالفه اما الا لطريق الحقيقي بالنسبة الى طريقه او مساو او راجح عليه وعلى التقدير
الاولين كان مخالفة مخالفا للنص وعلى التقدير الثالث يكون فرض كل واحد منهما التوقف فيكون النزاع

محظورا وعلى تقدير الرابع كون ما خالف النص فاذن من ثبت مذهبه بالنص فانه لا بد وان يعتقد مبين لو وقف كونه
مخالفا النص فاذن من ثبت مذهبه بالنص فانه لا بد وان يعتقد مبين لو وقف كونه مخالفا النص لكن شدة انكاره
على مخالف النص يستدعي شدة احترازهم عنها او لا على قال ذلك الا احتراز الا بذكره تلك النصوص حيث ان شدة
تعظيمهم الرسول عم يوجب عليهم ان يذكروا النصوص على الاطلاق وهذا ظاهر الجواب عن قوله انه لا يجب ذكر
النصوص الجلية لان الدليل الذي ذكرناه مطرد في الكل قوله لو اثبتوا مذاهبهم بالقياس لوجب عليهم
ان يذكروها قلنا الفرق من وجوه **احدها** ان انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف القياس
فلم يلزم من ترك اقل الانكارين ترك اخفهما **وثانيها** ان الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية فلا يجب
التنبيه عليها وهي غير مستقلة بمعرفة النصوص وذلك يقتضي وجوب التنبيه عليها **قلت** ليس كل ما لا
يجب الا بحس **وثالثها** ان النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها والاقيسة لا يجب اتباعها فلا يجب
نقلها لان عند اهل مجتهد مصيب **ورابعها** ان النصوص يمكن الاخبار عنها على كل حال واما الامارات
فقد يتعذر التعبير عنها وان كانت مفيدة للظن مثل الامارات في قيم المتلفات واروش الجنايات
ونحو ذلك لا يتمكن المتقدم من ان يذكر امارة تخصه في تقدير القيمة في القدر المعين **فان قلت** الحيوان تعمها
هذا الزمان يعبرون عن هذه الامارات **قلت** المتاخر وكل [illegible] علم يحضه ما لم يحضه المتقدم فلنا
انه يجب عليهم ذكر تلك الاقيسة لكن يجب ذكر اصلها او تنبيها عليه ثم وههنا قد تمموا اصل الطلاق الى ان
الى الاصول التي ذكرها صاحب الكتاب انهم اتفقوا على ان حكم قوله انت علي حرام اما ان يكون حكم الثلاث
او الظهار او اليمين وعلة ذلك ظاهرة وبيانه ان قوله انت علي حرام لفظ موضوع للتحريم فيه تحريم اذا
توجه الى الزوجة كمنع المسائل ثم ان كل واحد منهم رجح الاصل الذي اختاره فمنهم من رجح بالاحتياط
كالثلاث ومنهم من جعله ظهار المشابهة اياه في اقتضاء التحريم وبما ذكرنا بينه لصرائح الطلاق وكناياته
ثم جعل الكفارة ككفارة الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة اليمين ومنهم من رجح ان كفارة
اليمين اقل الكفارات فوجبها اخذا بالاقل فظهر انه ذكر هذه الاصول ونبه على كيفية قياسا تم
قوله لو قلتم انهم لو اظهروا تلك النصوص لوجب اشتهارها قلنا لا لان هذه المسائل ليست مما
يكثر وقوعها فكانت الحاجة الى معرفة حكمها ضعيفا بالدليل شديد وما كان كذلك فان الدواعي توفر
على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا لان تقدير القطع فيه اقل من الظن قوله تدعي ان تلك النصوص
لو نقلت او [illegible] احد في هذا الزمان قلنا ندعي فيما ناله وهو ان يكون مشهورا في الكتب
لتستجد كل من طلبه قوله من ذهب الى انه يمين تمسك فيه بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك
الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فنقول ليس في الاية انه عم قال لبعض نسائه انت علي حرام بل ليس
فيها الا انه عم حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرم بلفظ اليمين ان كان قد حلف بانه لا يقربها
بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله [illegible] فان قوله انت علي حرام ليس قسما بالله فثبت ان هذه
الاية لا دلالة فيها على حكم هذه المسالة وايضا فلو نزلت بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان ذلك
مناف الباب وقد تبين من مذاهب كل واحد منهم في هذه المسالة القول الاخر لما بينا ان شدة



انكارهم على من خالف نصوصه تمنع منه قوله من جعله مثل الطلقات الثلاث جعله كنايات الطلاق قلنا
سلمنا ذلك ان قوله انت علي حرام ليس من صرائح الطلاق ولما اجمعوا على انه من كنايات الطلاق فاذن
لا بد وان يقال ان حكم هذا الكلام مثل حكم الصرائح او الكنايات وهذا التشبيه نفس القياس بل لا نزاع
انه بعد ثبوت هذه المشابهة يندرج تحت قوله اذا طلقتم النساء وقوله الطلاق مرتان قوله من حمله
على الطلقة الواحدة فانما حملها اخذا بالمتيقن قلنا هذا انما يثبت بعد ان يجعله من صرائح الطلاق
او كناياته وحينئذ فلا بد فيه من القياس قوله من حمله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان
اردتم به انه اجراه مجرى الظهار في الحكم فهذا هو القياس وان اردتم غيره فبينوه قوله ان مسروقا
تمسك بالبراءة الاصلية قلنا لا نسلم لانا [illegible] على قضية من ثم بعد قال [illegible] حكم عند الله [illegible] لا فرق عندي
بينه وبين تحريم قصعة من ثريد وايضا فان مسروقا كان من التابعين فاما ان يقال انه عاصر الصحابة حين
اختلفوا في هذه المسالة او ما عاصرهم في ذلك الوقت فان كان الاول كانت الصحابة تاركين البراءة
الاصلية بسبب القياس لما بينا انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص وذلك يقتضي تخطئة بعض
الصحابة بالقياس ولا مطلوب في هذا المقام الا ذلك وان كان الثاني اجماعهم حجة عليه قوله انهم
ما ذهبوا اليه تلك المذاهب لاجل النص فلم قلت ذهبوا اليها القياس قلنا لان كل من قال الصحابة
لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النصوص الجلية او الخفية قال انهم
عملوا فيها بالقياس فهذا تمام الكلام في الوجه الثالث **اما الوجه الرابع** قوله ان الاجماع في اصل اللغة
ليس القياس قلنا هذا مسلم لكنا ندعي انه في عرف الشرع اختص القياس ههنا وان كان خلاف الاصل
لكن الدليل قائم عليه فانكم رويتم عنهم ذم الرأي اكثر في ذم الرأي وقد بينا انه خصوصا على ان المراد من ذم
القياس قلنا انه عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الرأي بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة
الاولى قوله انهم صرحوا بالانكار قلنا نعم ولكن التوفيق ما ذكرناه قوله روايات الانكار صريحة وروايات
الاقرار ليست صريحة قلنا صاحب الكتاب غير صريح لفظا لكنها اعني الالفاظ المذكورة فلم قلت انه يتعين ما
ذكرتموه من الترجيح قوله لعل المنكر اغلب [illegible] او بالعكس قلنا لو وقع ذلك لاشتهر لانه من
الامور العجيبة فحيث لم يشتهر دل على انه لم يقع قوله لعلهم سكتوا خوفا قلنا استقرار حال الصحابة
[illegible] الباشرة انقيادهم للحق [illegible] الخلاف فيهم وقد سبق الجواب عنه في باب الاخبار
قوله يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بكونه حقا او باطلا [illegible] انهم كانوا متوقفين فيه في اول الامر
لكن الظاهر انه بعد انقضاء الاعصار ظهر لهم كونه حقا او باطلا قوله لعل كل واحد منهم اعتقد
ان غيره اولى بالانكار قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجة واحدة
وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطأ قوله حصل الرضا دفعة او لا دفعة قلنا
الاصل في كل اثبات [illegible] على ما كان قوله لا نسلم انهم ادعوا انواع القياس قد تمسكوا الان الاجماع
الظاهر حاصل في ان القياس المناسب حجة قوله لم قلت انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة
جوازه لنا قلنا لانا لا نعرف [illegible] بالفرق فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا فهذا تمام الكلام

في هذه الطريقه دان استقصينا القول في جوابا وبينا الا ان اناويا الامرليين يعولون عليها في كثير
من مسايل هذا العلم فذكرناها ايضا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فارونا ان من يعتقد قوتها
وقد ظهر انها لو افادت شيا لما افادت الا ظنا ضعيفا لا انه ليس الامر كما يعتقده الجمهور من انه يفيد
اجماعا قاطعا المسلك السادس تقرير الاجماع على وجه آخر فنقول نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسايل
الشرعية فاما ان يكون ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لا لطريق فيكون ذلك اجماعا على الخطا وانه غير جايز او
لطريق وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون عقليا لان العقل لا يدل الا على الاصل البراة الاصلية
ويستحيل ان يكون قول كل واحد من المختلفين قولا بالبراة الاصلية فثبت انه كان سمعيا فهو اما ان
يكون نصا او قياسا او غيرهما اما القياس فهو المطلوب واما النص فغير جايز لان مخالف النص يستحق
العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ونحن نعلم
بالضرورة ان المختلفين منهم في المسايل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقا
للعقاب العظيم بسبب تلك المخالفة واما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال من الامة
انهم ما تمسكوا في تقرير اقوالهم بشي من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراة الاصلية قال انهم لم يتمسكوا
في تقرير اقوالهم بشي من النصوص الجلية والخفية وبالبراة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو قلنا
انهم قالوا بتلك الاقاويل لشي من هذين القسمين كان ذلك قولا لا بقول كل الامة وهو باطل فان
الدلالة فان كان يتوجه عليها كثير مما توجه على الوجه الذي قبله الا ان اكثر تلك الاسولة ساقط
عنها المسلك السابع وهو المعقول ان القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به وبيانه
الوصفان من ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا او علم او ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب
ان يحصل له ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل ومعه يقين بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد
من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به سبب العقاب فثبت ان القياس يفيد ظن الضرر
بيان انه لما ان العاقل يعلم ببديهة عقله انه لا يمكن الخروج عن النقيضين ولا يمكن الجمع بينهما
بل يجب لا محالة ترجيح احدهما على الاخر ويعلم بالضرورة ترجيح ما غلب على ظنه خلوه عن المضرة على
ما غلب على ظنه اشتماله على المضرة اولى من العكس ولا نعني بجواز العمل بالقياس الا هذا القدر
فان قيل دليلكم مبني على الامكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الوصف
في الاصل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم انه على وجود ما يدل عليه ثم
على انه يلزم من حصول ذلك الوصف الفرع ظن حصول ذلك الحكم فيه وتقريب هذه المقامات المحققة
سياتي في الابواب الاتية ان شاء الله تعالى سلمنا حصول هذا الظن فلم قلتم العمل به واجب قوله
لان ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه متعين في بديهة العقل قلنا هذا منتقض بانه لا يجب
على القاضي ان يعمل بقول الشاهد الواحد اذا غلب على ظنه صدقه وان يعمل بقول الشاهدين
اذا غلب على الظن صدقهما وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي الا به وبالدعي الرجل
الذي غلب على الظن صدقه للنبوة وبما اذا غلب على ظننا ان اليهودي والنصراني في هذه الاعمال الشرعية

الدعوي

نان



٢٩٥

فان غلبة الظن حاصلة في هذه الصور ولا يجوز العمل بها فان قلت المطلب انما يفيد الظن اذا لم يقم
دليل قاطع على فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى الظن قلت فعلى هذا التقدير
القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل على فساد القياس فعين ما يدل على فساد القياس جزء
من المقتضي لظن الضرر فعليكم ان تثبتوا انه لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يمكنكم ادعا حصول
ظن الضرر وبعد المجاوزة من النقض نقول متى يجب الاحتراز عن الضرر المظنون اذا امكن
تحصيل العلم ام اذا لم يمكن الاول ممنوع فان الشي اذا امكن تحصيل العلم به فالاكتفاء بالظن مع جواز
كونه خطا اقدام على ما لا يامن كونه قبيحا مع امكان الاحتراز عنه وهو غير جايز بالاتفاق والثاني
مسلم ولكن انما يجوز الاكتفا بالظن في الوقايع الشرعية اذا ثبت انه لا طريق الى تحصيل العلم بها
البته وذلك انما يصح لو ثبت انه لم يوجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ما يدل على احكام تلك
الوقايع ولم يوجد في الزمان امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه
الامور كان تحصيل اليقين بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلت انه لم يوجد
ما يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان بتقدير امكان ذلك كان التعويل على القياس
اكتفا باضعف الظنين مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جايز ثم نقول ان دل ما ذكرتموه
على صحة القياس فعندنا ما يدل على فساده وهو الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله
وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالحكم في الفرع لاجل
القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله والحكم
بالقياس حكم بغير ما انزل الله وايضا قال الله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ما فرطنا
في الكتاب من شي فهذه الايات دالة على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فاذن كل ما ليس في
الكتاب وجب ان لا يكون حقا وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه فهو ثابت بالكتاب
لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب كان باطلا واقوى ما تمسكوا به من الايات قوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال به ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في
الاصل مظنونا او ثبوت تلك العلة في الفرع ظنيا فلو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن
انه اغنى من الحق وذلك يناقض عموم قوله فان قلت هذا معارض بانه نقل عنهم انهم اختلفوا في
مسايل مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس قلت ما ذكرناه اولى لان
التصريح راجح على ما ليس بتصريح اما اجماع العترة فلانا كما نعلم بالضرورة بعد مخالطة اصحاب النقل ان
مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك القول بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت
كالصادق والباقر عليهما السلام انكار القياس وقد تقدم في باب الاجماع ان اجماع العترة حجة اما المعقول
فمن وجوه الاول لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه لكنه منهي عنه فالعمل بالقياس
غير جايز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وذلك يقتضي وقوع الخلاف

:

لا يخالف الروح وذلك شاهد صدق على صحة ما قلنا بيان انه لا يجوز المخالفة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا الثاني
ان الرجل اذا قال اعتقت غانما السواد فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود فعلمنا انه اذا لم يامر
بالقياس واذا قال الله تعالى حرمت الربوا في البر فكيف يجوز القياس عليه فهذا كلام من لا يمنع
القياس عقلا فقد ذكرنا ان منهم من خص ذلك المنع بهذا الشرع ومنهم من منعه في كل الشرائع اما الاول
فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك
يمنع من القياس في هذا الشرع بيان الاول بصور احدها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض
مع استواء الكل في الحقيقة قال عز وجل ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع
وثانيها جعل التراب طهورا مع انه ليس بمثال بل يزيد في تشويه الخلقة وثالثها فرض الغسل من المني
والرجيع اخبث منه ورابعها نهانا عن ارسال السبع على شاة واقوى منه ثم اباح ارسال الرجل على البهيمة
الضعيفة وخامسها نقص من صلوة المسافر الشطر مما كان عدده اربعا وترك ما كان ركعتين وسادسها
اسقط الصلوة والصوم عن الحائض ثم اوجب عليها قضاء الصوم مع ان الصلوة اعظم قدرا من الصوم
وسابعها جعل الحرة القبيحة الشوها تحصن والماس من الجوارى الحسان لا تحصن وثامنها حرم النظر
الى شعر العجوز الشوها مع انها لا تشتهي واباح النظر الى محاسن الامة الحسنا
مع انها تشتهي وتاسعها قطع سارق القليل وعفا عن غاصب الكثير وعاشرها جلد بالقذف
بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وحادي عشرها قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة
وهو دونهما وثاني عشرها جلد قاذف الحر الفاجر وعفى عن قاذف العبد الضعيف وثالث
عشرها اوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع ان
حال الرحم لا يختلف فيهما ورابع عشرها جعل استبراء الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض
وخامس عشرها يخرج الريح من موضع الغائط فيفرض تطهير موضع آخر مع ان غسل المكان اولى اذا ثبت هذا
فنقول مدار القياس على ان الصورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواهما في الحكم لكن هذه
المقدمة لو كانت حقة لامتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في هذه الشريعة فلما لم يمتنع ذلك
علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت تلك المقدمة بطل العمل بالقياس واما الذين منعوا من القياس
في كل الشرائع فقد عرفت انهم ثلث فرق الفرقة الاولى الذين انكروا كون القياس طريقا الى الظن
هؤلاء قد تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية معلومة والحكم الثابت بالقياس اما ان يكون على
وفق البراءة الاصلية او لا على وفقها فان كان على وفقها لم يكن للقياس فايدة وان كان على خلافها
كان ذلك القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل
ظني والظني اذا عارض اليقيني كان الظني باطلا فيلزم كون القياس باطلا وثانيها ان القياس
لا يتم في شيء من المسائل الا اذا سلمنا ان الاصل في كل شيء بقاؤه على ما كان اذ لو لم يثبت
ذلك فهب ان الشرع امر بالعمل بالقياس ولكن كيف يعرف انه بقي ذلك التكليف واذا نص على
حكم الاصل فكيف يعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فثبت ان القياس لا يتم الا مع المساعدة

علينا

على جزء الاصل اذا ثبت ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا او اثباتا فان كان نفيا
فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فيحصل
ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا فان قلت ثبوته بدليل
لا يمنع من ثبوته بدليل آخر قلت نعم ولكن بشرط ان لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول اما اذا
افتقر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير فايدة اما ان كان الحكم المثبت بالقياس
اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان يقتضي ظن عدم ذلك الحكم
في الحال فلو اقتضى القياس ثبوته في الحال مع ان القياس متفرع على تلك المقدمة لزم وقوع
التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين القياس الذي هو الفرع ولكنا بينا ان في
مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فوجب القطع ههنا بسقوط القياس وثالثها
ان القياس لا يفيد ظن الحكم الا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللا بالوصف الفلاني وذلك
الظن محال لما سياتي في الباب الثاني ان شاء الله تعالى ان تعليل الحكم الشرعي محال
الفرقة الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن
قالوا لان الظن قد يخطئ وقد يصيب والامر بما يجوز ان يكون خطاء وذلك غير جائز الفرقة الثالثة
الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنه غير جائز ههنا قالوا لان الاكتفاء بالقياس اقتصار
على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما وذلك غير جائز انما قلنا انه اقتصار على ادون البيانين
لانا نعلم بالضرورة ان تنصيص صاحب الشرع عليه السلام في باب البيان من التفويض الى القياس
وانما قلنا ان الشرع قادر على اعلاهما لانه ما كان امتناع في التنصيص على احكام القواعد الكلية
واحترزنا بهذا عن الشهادة والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات
في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لان هذه الاشياء تختلف باختلاف
الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية
له وهو محال وانما قلنا ان الاقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما غير جائز لانه
اذا لم يقع البيان على اقصى الوجوه حسن من المكلف ان يحيل عدم اليقين على صعوبة البيان
لا على تقصير نفسه فالاتيان بكمال البيان ازاحة لعذر المكلف فيكون كاللطف وترك اللطف
في الوجوب والجواب اما النقض فقد ذكرنا ان الدليل الشرعي لما قام على وجوب الالتفات
الى الامارات المظنونة صار الظن قوله فحينئذ يصير عدم الدليل المبطل للقياس جزءا من المقتضي
قلنا ليس كل ما وجوده يمنع من عمل المقتضي كان عدمه جزءا من المقتضي لانه لا استحالة في كون
العدم جزءا من العلة الوجودية قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرعيات مشروط بعدم التمكن
من تحصيل العلم قلنا لا نسلم فانه اذا حصل الظن الغالب ثبت القياس واشتمال احد الطرفين
على المفسدة والآخر على المصلحة فاما ان يستقصي في طلب العلم لا بد في الحال من ان يرجح احد
الطرفين على الآخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح

فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الائمة المعصوم **اما المعارضات** فنقول اما التمسك
بالآيات فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كان الله تعالى
قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك
الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا اليه واما الاحاديث فهي معارضة بالاحاديث الدالة
على العمل بالقياس وطريق التوفيق ان نصرف الامر بالقياس الى بعض انواعه والنهي الى نوع آخر
واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب عنه واما اجماع العترة فممنوع ورواية الامامية معارضة
برواية الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس قوله العمل بالقياس يستلزم
وقوع الاختلاف قلنا لو كان العمل بالادلة العقلية والنص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم
فهو جوابنا ههنا قوله لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه لا يعتق عليه كل اسود
قلنا انه لو صرح بعد ذلك وقال قيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس ثم الفرق بين
الصورتين ان حقوق العباد مبنية على الشح والضنة لكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم
عن دواعيهم وصوارفهم واما شبهة النظام فجوابها ان غالب احكام الشرع معللا برعاية المصالح
المعلومة والخصم انما يبين خلاف ذلك في صور قليلة جدا وورود الصورة النادرة على خلاف
الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا لا يقدح في ظن نزول المطر
منه قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس دليل ظني والظن لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك
بجواز العمل بالفتوى والشهادة وبتقويم المقومين وجواز العمل بالظن في الامور الدنيوية قوله القياس
اما ان يرد على وفق حكم الاصل او على خلافه قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الظن قد يخطئ وقد
يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله لا اكتفاء بالقياس اكتفاء بادون البيانين مع القدرة
على اعلاهما قلنا لا يجوز فان قالوا لا انه لطف الله قلنا واستقصينا الكلام على هذه الطريقة
سبق في باب الاجماع على الاستقصاء **المسألة الثانية** قال النظام النص على علة الحكم يفيد الامر
بالقياس وهو قول ابي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء ومنهم من انكره وهو المختار وقال ابو عبد الله
البصري ان كانت العلة علة في الفعل لم يكن التنصيص عليها تعبدا بالقياس وان كانت علة في
الترك كان التنصيص عليها تعبدا بالقياس لنا انه اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل ان يكون
العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا
احتمل الامرين لم يجز القياس الا بعد امر مستأنف بالقياس **فان قيل** لا نسلم انه يحتمل كون الاسكار
في ذلك المحل ان يكون جزءا من العلة فانا لو جوزنا ذلك لم يسلما تجويز مثله في العقليات حتى يقال
هذه الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا يكون علة المتحركية
سلمنا انه يمكن كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على سقوط هذا القيد عن درجة الاعتبار لان الاب
اذا قال لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم يفهم منه منعه من كل حشيشة يكون سما واذا ثبت ذلك في
العرف ثبت مثله في الشرع لقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط

في العرف الا ان الاغلب على الظن سقوطه لان علة الحكم يجب ان يكون منشأ الحكمة ولا منشأ
يكون الا الاسكار فاما بهذا المحل وبذاك المحل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على الظن ذلك
وجب الحكم به احترازا من الضرر المظنون سلمنا ان الغاء القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا
قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لا يبقى ذلك الاحتمال
سلمنا ان دليلكم يمنع من القياس لكن ههنا ما يدل على جوازه فان قول الشارع حرمت الخمر لانه
مسكر يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وذلك يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب
الحكم عليه اينما وجد واما من فرق بين الفعل والترك فقال ان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان
يترك كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل كل رمانة حامضة والجواب
قوله هذا الاحتمال قائم في الحركة قلنا ان عنيت بالحركة معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع وجوده
بدون المتحركية وان عنيت بالحركة شيئا آخر بحيث يبقى فيه هذا الاحتمال فههنا نسلم انه لا بد
في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذاك انما
عرف بالقرينة وهي ان شفقته تمنع من تناول كل ما يستضر وما عرفت ان هذا المعنى حاصل
في العلة المنصوصة قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكن انما
يلحق الفرع بالاصل لانه غلب على ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز عن الضرر
المظنون فحينئذ يجب علينا ان نحكم في الفرع بمثل حكم الاصل ولكن هنا هو الدليل الذي دل على
كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب
العمل بالقياس قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة
نسلم انه اينما حصل الاسكار حصلت الحرمة لكن ذلك ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متأخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل
انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فحينئذ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للحكم
في النبيذ ومتى دل على هذا الوجه اتضح الاحتمال المذكور قوله ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار قلنا لا نسلم فلعل قيد كون الاسكار فيه معتبرا في العلية على ما
حققناه قوله من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك الكل قلنا لا نسلم لاحتمال ان يكون
الداعي له الى الترك لا مطلق الحموضة الرمانية بل حموضة هذا الرمان وانه غير حاصل في سائر
الرمانات سلمناه ولكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فان من اكل رمانة لحموضتها وجب
عليه اكل كل رمانة حامضة قلنا ذلك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها بل لاجل حموضتها مع قيام الاشتهاء
الفساد وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود بأسرها لم توجد في اكل
الرمانة الثانية **المسألة الثالثة** الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمنصوص عليه قد يكون
ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك الاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ومن الناس من قال

المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى لسا وجهان الاول
ان المنع من التافيف لو كان منقولا بالعرف عن موضوعه اللغوي لو دل عليه لدل عليه اما بحسب الموضوع
اللغوي او بحسب الموضوع العرفي والاول باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع
من التافيف لا يكون منعا من الضرب والثاني ايضا باطل لان النقل العرفي خلاف الاصل
وايضا فلو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان نهى جلاده
عن شتمه والاستخفاف به وان كان امر بقتله واذا ابطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم
الضرب مستفاد من القياس احتج المخالف بامور احدها لو كان ذلك مستفادا من القياس
لوجب فيمن لا يقول بحجة القياس ان لا يقول به الا انه كذلك **وثانيها** انه يلزم ان لا يعلم العاقل حرمة ضربها
لو منعه الله من القياس الشرعي **وثالثها** اجماعنا على ان قول فلان لا يملك حبة نقير في العرف
انه لا شيء البتة وكذا قولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا انه ليس شيئا البتة وان كان النقير
في اصل اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا قولهم
فلان مؤتمن على قنطار فانه يفيد في العرف كونه امينا على الاطلاق وانما حكمنا في هذه الالفاظ
بالنقل العرفي لتبادر الفهم الى هذه المعاني العرفية فوجب ان يكون حرمة التافيف منقولة في
العرف الى المنع من الانواع الشايع الفهم اليه والجواب عن الاول ان القياس قد يكون شيئا
وقد يكون ظنا اما الاول فكمن يعلم علة الحكم في الاصل ثم يعلم حصول مثل تلك العلة في الفرع فانه
لا بد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كان احدى المقدمتين او كلاهما ظنية
والقياس في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف في حجة القياس الظني قادحا
في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه عن الثاني اما الثالث فجوابه ليس لهذه حجة فلا يتعرض له
كلامه واما النقير والقطمير فقد حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا واما
قوله فلان مؤتمن على قنطار وانما يفيد كونه مؤتمنا على ما دون القنطار لان دون القنطار داخل
في القنطار واما ما فوقه فلا يدخل فيه **المسئلة الرابعة** ثبوت الحكم في الاصل اما ان يكون
يقينيا او لا يكون فان كان يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين
درجة اما اذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى من ثبوته في الاصل او مساويا له
او دونه **مثال الاول** قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى
ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل **ومثال الثاني** قوله لا يبولن احدكم في الماء الراكد ولا فرق
بين الحكم في الاصل والفرع وهذا هو الذي يسمى القياس في معنى الاصل **ومثال الثالث** جميع الاقيسة
التي يتمسك الفقهاء بها في مباحثهم واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون ولما كانت
الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت **القسم الثالث في الطرق الدالة**
على كون الوصف المعين علة الحكم في الاصل قد عرفت ان حاصل القياس يرجع الى اصلين احدهما
ان الحكم في محل النص معلل بالوصف الفلاني وثانيهما ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول

الاول

وهنا



١٩٦

اظهرها واكلا ما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب اما المقدمة
ففي تفسير العلة في هذا الموضع قال من تقدم في القياس اما ان يكون المراد من العلة ما يكون موثرا في الحكم
او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والثلاثة الاول باطلة والرابع
لا بد من افادة تصوره لينظر فيه هل يصح ام لا اما الاول وهو الموجب فهو باطل من وجوه الاول
ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن ان
يعلل بعلة محدثة وانما على قول من يقول الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال
على جهات مخصوصة فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه **وثانيها**
ان الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض لعدم
الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان
الوجود معللا بالعدم وهو محال **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل
ضده فاذا ترك الواجب فقد فعل ضده واستحقاق العقاب معلل بفعل ضده **قلت** هذا لا
يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لانه يجوز عندهما خلو القادر عن الاخذ والترك
وايضا ففعل الضد لو استلزم الاخلال بالواجب وغير فعل الضد لا استلزام استحقاق الذم
والعقاب فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده
**وثالثها** ان العلة الشرعية لو كانت موثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم علتان مستقلتان لكن قد يحصل
هذا الاجتماع فالعلة غير موثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان
واجب الحصول لذاته استحال وقوعه لغيره لان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره فاذا اجتمعت عليه
علتان مستقلتان كان لكونه مع هذه مستغنيا عن الاخرى وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل حال احتياجه
الى الكل وهو محال بيان استثناء مثل ما اذا زنى وارتد او لمس ومس معا فان الحكم هاهنا
واحد لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير جوازه فانه لا يكون استناد احد الحكمين الى احد العلتين
اولى من استناده الى العلة الاخرى ومن استناد الحكم الاخر اليها فيعود الى كون كل واحد من الحكمين
معللا بكل واحد من العلتين وهو محال **ورابعها** ان كون القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا
لاستحقاق الذم والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا والعدوانية صفة عدمية لان
معناها انها غير مستحقة لزم ان يكون العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال **فان قلت** لم لا يجوز
ان يكون هذا العدم شرطا لصدور الاثر عن المؤثر **قلت** لان علية العلة ان كانت صفة حاصلة
قبل هذا الشرط ثم حدث عند حصوله فتلك العلية امر حادث لا بد له من مؤثر وهو الشرط فلو
جعلنا الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك العلية وهو محال ومن الفقهاء من قال هذه
الاشكالات انما تتوجه على من يجعل هذه الاوصاف عللا موثرة لذواتها في هذه الاحكام
ونحن لا نقول بذلك بل نقول انها علل لهذه الاحكام امرتبت بالشرع فهي لا توجب الاحكام
لذواتها بل لان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا هو الذي عول عليه الغزالي

فيشفا التعليل فيقال لهم ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رايتم انسانا يزني
فاعلموا اني اوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم وهو غير
ما نحن الآن فيه وان اردت به ان الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل من وجهين الاول
انه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وذلك هو كلامه القديم
فكيف يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت الموجبة بالذات او بالجعل الثاني
ان الشارع اذا جعل الزنا علة فحالة الجعل ان لم يصدر عنه امر البتة لم يكن جاعلا البتة وان صدر
عنه امر فذلك الامر اما الحكم او ما يؤثر في الحكم او لا الحكم ولا ما يؤثر في الحكم فان كان الصادر
هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع لا الوصف وقد فرض ان المؤثر هو الوصف هذا خلف
وان كان الصادر ما يؤثر في الحكم كان تاثير الشرع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم انه بعد
وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبته لذاته لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا ما يؤثر فيه
البتة لم يحصل الحكم حينئذ واذا لم يحصل الحكم لم يجعل الشرع ذلك موجبا لذلك الحكم وقد فرض كونه كذلك
هذا خلف القسم الثاني وهو ايضا بالحقيقة موجب لان القادر المختار متى فعل الشيء وفعل ضده
لم يترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذي لاجله
صار القادر فاعلا لهذا دون الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية
ومؤثر فيها فيرجع حاصله الى ان الشرع كان ذلك منه [illegible] اذا عرفت هذا فنقول هذا في حق الله تعالى
محال لوجهين ان من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك
على الله تعالى محال انما قلنا ان من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه اما ان يكون حصول
ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء واما ان يكون احدهما اولى به في
اعتقاده فان كان الاول استحال ان يكون غرضا والعلم به ضروري بعد الاستقراء والاختبار
وان كان الثاني كان حصول تلك الاولوية معللة بفعل ذلك الغرض وكل ما كان معللا بفعل
غيره لم يكن واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون
كماله صفة واجبة بل يمكن الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قلت حصول ذلك
الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه تعالى على السواء لكن بالنسبة الى غيره لا على السواء فلا جرم الله تعالى يفعل
الغرض يعود الى الغير قلت كونه تعالى فاعلا لذلك الفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه
غير فاعل له اما ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه او لا يتساويا فان كان الاول استحال ان
يكون ذلك داعيا لله تعالى الى الفعل وايضا فكيف يعقل هذا مع ان المعتزلي يقول لو لم يفعل لاستحق
الذم ولما كان مستحقا للمدح ولصار بسببه غير مستحق للالهية وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال
الثاني ان البديهة شاهدة بان الغرض والحكمة ليس الا جلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة
عن اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة والوسيلة
الى اللذة مطلوبة بالغرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالغرض







والمهروب عنه بالذات ليس الا الالم فرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل اللذة ودفع الالم ولا
لذة الا والله تعالى قادر على خلقها ابتداء من غير شيء من الوسائط واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون
فاعلا لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشيء انما يكون معللا بشيء آخر اذا كان يلزم من عدم
ذلك عدمه وعدم كل ما يتوقف عليه [illegible] الا لم يكن العلية حاصلة البتة وبهذا الطريق علمنا ان نعيق
الغراب وصرير الباب ليس علة لوجود السماء والارض ولا بالعكس واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعلية
الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفة البتة على وجود هذه الوسائط لم يكن فاعليته للوسائط
متوقفة على فاعليته لتلك اللذات ودفع الالام استحال تعليل احدهما بالآخر واذا بطل التعليل بطل
كونها داعية لما بينا ان الداعي علة لعلية العلة الفاعلية القسم الثالث العلة التي هي بمعنى المعرف وهو قول
انه ايضا باطل لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال ان يكون المراد منه ان العلة الفلانية معرفة
والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية
الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب
اما المعتزلة فانهم يفسرون العلل الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي ويجيبون عن الجواب عن
الكلمات التي سبقت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم يفسرونه بالمعرف اما قوله الحكم معروف
بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفا قلنا ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع
من الحكم ثم يوجد ذلك [illegible] قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا لفرد آخر من افراد ذلك النوع
من الحكم ولا يلزم [illegible] العدد لا يكون تعريفا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول
ذلك الحكم اما ان الدليل لا [illegible] الباب الاول في الطرق
الدالة على علية الوصف في الاصل وهي عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر
والتقسيم والطرد وتنقيح المناط وامور اخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة الفصل الاول في النص ونعني
بالنص ما يكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا وهو ترتيب
وهو قولنا لعلة كذا او لموجب كذا او لاجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما
الذي لا يكون قاطعا فثلاثة اللام وان والباء اما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فان قلت اللام ليست صريحة في العلية بدليل انه يدخل عليه وجوه لا دليل انها تدخل
على العلة فيقال لم فعلت هذا [illegible] الثاني انه تعالى قال
ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ولا يجوز ان يكون ذلك غرضا الثالث قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام هاهنا للغرض الرابع يقال اصلي لله تعالى ولا يجوز ان
يكون ذات الله غرضا قلت اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل وقولهم حجة واذا ثبت ذلك
وجب جعل هذا القول مجازا في هذه الصور وثانيها ان كقوله تعالى انها من الطوافين انها دم عرق
وثالثها الباء كقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله واعلم ان اصل الباء للالصاق وذات
العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا الفصل

الثاني في الإيماء وهو خمسة أنواع النوع الأول تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء وهو على
وجهين الأول أن يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته ناقته
لا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني أن يدخل الفاء على الحكم ويكون العلة متقدمة
وذلك أيضا على وجهين أحدهما أن يكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وثانيهما أن يدخل على رواية الراوي كقول
الراوي سها رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم فرعان الأول الحكم المرتب على الوصف مشعر
بكون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحكم أو لم يكن مناسبا وقال قوم لا يدل إلا
على العلية إلا إذا كان مناسبا لنا وجهان الأول أن الرجل إذا قال أكرموا الجهال واستخفوا
بالعلماء فسمع هذا الكلام في العرف فلا يحملوه إلا أن يكون الاستقباح فيه لأنه فهم منه أنه حكم بكون
الجاهل مستحقا للإكرام بجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف وذلك باطل لأن الجاهل قد يستحق
الإكرام بجهة أخرى نحو نسب أو شجاعة أو سوابق حقوقه والعالم قد يستحق العقاب بفسقه أو لسبب
آخر ولو أبطل هذا القسم ثبت الأول وذلك يدل على أن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم
سواء تحققت المناسبة أو لم يتحقق فإن قلت لم لا يجوز أن يقال إن الاستقباح إنما جاء لأن الجهل مانع
من الإكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما أمر بإكرام الجاهل فقد أثبت الحكم مع قيام المانع وأيضا
ثبت أن الحكم في هذا المثال كذلك فلم قلت إنه في سائر الصور يجب أن يكون كذلك قلت الجواب عن
الأول أنا قد بينا أنه لما استحال الإكرام مع الجهل وجب أن لا يكون الجهل مانعا منه لئلا يلزم
مخالفة الأصل وعن الثاني أنه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته في كل الصور وإلا وقع
الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الأصل الوجه الثاني في المسألة أنه
لا يخلو هذا الحكم من علة ولا علة إلا هذا الوصف أما الأول فلأنه لو ثبت الحكم بدون العلة
والداعي كان عبثا وهو على الله محال وأما الثاني فلأن غير هذا الوصف كان معدوما والعلم بأنه
كان معدوما يوجب ظن بقائه على العدم على ما سيأتي تقرير هذا الأصل وإذا بقي على العدم امتنع أن
يكون علة فثبت أن غيره يمتنع أن يكون علة فوجب أن يكون العلة ذلك الوصف الفرع الثاني
قد ذكرنا أن دخول الفاء يقع على ثلاثة أوجه ولا شك أن قول الشارع أبلغ في إفادة العلية من قول
الراوي لأنه يجوز أن يتطرق إلى كلام الراوي ما لا يجوز تطرقه إلى كلام الشرع أما القسمان
الباقيان فعندي أن يكون الذي تقدم العلة فيه على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من القسم
الثاني لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة لأن الطرد واجب في العلل والعكس
غير واجب فيها النوع الثاني أن يحكم الشارع بحكم عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم أنها
علة لذلك الحكم كما إذا قال القائل يا رسول الله أفطرت فيقول عليك الكفارة فنعلم أن الكفارة
وجبت لأجل الإفطار وإنما قلنا إن ذلك يشعر بالعلية لأن قوله عليك الكفارة كلام يصلح أن
يكون جوابا عن السؤال فإذا ذكر عقيب السؤال يفيد الظن بأنه إنما ذكره جوابا عن السؤال وإذا ذكره

جوابا



198

جوابا عن السؤال كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير أفطرت فأعتق فحينئذ يتحقق هذا النوع الأول
فإن قلت لا نزاع في أن هذا الكلام صالح لأن يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم أن مثل هذا
الكلام إذا ذكر عقيب السؤال حصل الظن بأنه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال وإنه ربما ذكره
جوابا عن سؤال آخر أو لغرض آخر أو زجرا له عن هذا السؤال كما أن العبد إذا قال لسيده دخل فلان
داري فيقول له السيد اشتغل بشأنك فإن ذلك وهذا الفصل لا يمكن إبطال هذا الاحتمال
بما قاله بعضهم من أنه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السؤال لكان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة
وإنه لا يجوز لاحتمال أنه عرف أنه لا حاجة بذلك المكلف إلى ذلك الجواب في ذلك الوقت
فلا يكون إعراض الرسول عن ذكر الجواب تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة سلمنا أن ما ذكره الرسول جوابا
عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم إن الذي يزعم الراوي أنه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال
أنه اشتبه الأمر على الراوي فظن ما لم يكن جوابا قلت الجواب عن الأول أنا لا ننكر أن الكلام
الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال إذا ذكر عقيب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه والصورة التي
ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني أن الظاهر كون الكلام المذكور عقيب السؤال جوابا عنه
وليس جوابا عنه أمر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة الكلام لا يفتقر فيه إلى نظر دقيق
النوع الثالث أن يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا
يقع على أقسام أربعة أحدها أن يدفع السؤال في صورة لإشكال فيذكر الوصف كما روي أنه عليه السلام
امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست
بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها
لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وثانيها أن يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة إلى ذكره
ابتداء فيعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كما روي أنه قال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور وثالثها
أن يقرر النبي عليه السلام على وصف الشيء المسئول عنه كقوله عليه السلام أينقص الرطب إذا جف فقال نعم قال فلا إذن
فلو لم يكن نقصانه باليبس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة وهذا أيضا يدل على العلية
من حيث الجواب بالفاء ورابعها أن يقرر الرسول عليه السلام حكما كما يشبه المسئول عنه وينبه
على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته فنبه بهذا على أنه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لأنه لم يحصل
ما هو الأثر المطلوب منهما النوع الرابع أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم أنه لو
لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان أحدهما أن يكون حكم أحدهما مذكورا في الخطاب
كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فإنه قد تقدم بيان إرث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه
وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الإرث علمنا أن العلة في نفي الإرث
وثانيهما أن يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو خمسة أوجه أحدها أن يقع التفرقة بلفظ يجري
مجرى الشرط كقوله عليه السلام فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد نهيه عن بيع البر بالبر

متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع **وثانيها** ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن **ورابعها** (ثالثها) ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون **وخامسها** (رابعها) ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة **وخامسها** ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما يتوهم ان تكون علة كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان والحكم الى الاعتماد في هذا النوعين على انه لا بد لتلك التفرقة من سبب ولا يعني بذكر تلك الصفة من فائدة فاذا لم يذكر الوصف سببا للتفرقة حصل الفائدة **النوع الخامس** النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا عن السعي لكان ذكره في هذا الموضع غير جائز وذلك يدل على انه انما نهى عنه لانه يمنع من الواجب ولتجويز الثاني فعل العلاة كونه مانعا من الاخلال بالواجب فهذه جملة اقسام الايماآت **فرع** الظاهر في هذه الاقسام انه يدل على العلية لكن قد نترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه **مثاله** قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب ولكن لما علمنا ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وان الجوع المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان العلة ليست الغضب بل تشويش الفكر فيوجد حيث لا غضب وقول من يقول الغضب هو العلة لكن كونه مشوشا خطأ لان الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا انه ليس بينهما الملازمة وحينئذ نعلم انه لا يمكن ان يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب ويجب ان نعلم ان الذي يعرف باللفظ من ظاهره لا بد ان يكون اقوى وجها والقوة سيأتي في باب الترجيحات

**الفصل الثالث في المناسبة** وهو مرتب على فنون الاول في المقدمات وفيه مسايل

**المسألة الاولى** الناس ذكروا في تعريف المناسبة شيئين الاول انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان يكون دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والالم انه ادراك المنافي والصواب عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما من اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيرهما وما كان كذلك تعذر تعريفه بما هو اظهر منه **الثاني** انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما متلائم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم

والمصالح

والمصالح والتعريف الثاني قول من اباه **المسألة الثانية** في تقسيم المناسب وذلك من وجوه التقسيم الاول المناسب اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا اما الحقيقي فنقول كون المناسب مناسبا اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالآخرة اما القسم الاول فهو ثلاثة اقسام لان رعاية تلك المصلحة اما ان يكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة اما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ المقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه ولكم في القصاص حيوة واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد نبه الله تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما التي في محل الحاجة فكتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة اليه حاصلة وهو تقييد الكفء الذي لو فات ربما فات لا الى بدل واما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل ان منصب الشهادة شريف والرقيق نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة وهو مثل الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الآخرة **فرعان** الاول كل احد من هذه المراتب قد يقع منه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بسبب اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين في امثلة هذه الاقسام ولنكتف منها بواحد فنقول قد ذكرنا ان حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري ثم انا نعلم قطعا ان من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا كما نعلم انه لولا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج فكذلك نعلم انه لولا شرع القصاص في المثقل لوقع الهرج والمرج ولتمادى الامر الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل من المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثقل اسهل من المحدد وعند هذا نعلم انه لا يجوز في كل شرع يراعي فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص في المثقل فاما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر كونه منه اما وجه الاحتمال فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتادى الامر الى ان كل من اراد قطع يد انسان استعان بشريك ليدفع القصاص عن نفسه فبطل الحكمة المرعية بشرع القصاص واما انه لا يظهر

:

كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعده الغير عليه فليس وجه الحاجة
الى شرع القصاص كمثل وجه الحاجة الى شرعه في المفرد واما المناسب الاقناعي فهو الذي
يظن به في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه حق البحث ظهر انه غير مناسب مثاله تعليل
الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرقين عليها ووجه المناسبة
ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال يناسب اعزازه والجمع بينهما تناقض فهذا وان كان
يظن به في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلوة
معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه **القسم الثاني**
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما اما القسم
الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه او يكون
جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثاله تاثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة السكر
اقتضت حرمة الشرب كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف
المحلين واختلاف المحل لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين مثاله تاثير النوع في الجنس ان الاخوة
من الاب والام تقتضي التقدم في الميراث فتقاس عليه التقدم في النكاح فان الاخوة من الاب والام
نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست كولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة
ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين
اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين مثاله تاثير الجنس في النوع اسقاط قضاء الصلوة عن الحايض
تعليلا بالمشقة فانه ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك مثل تاثير المشقة في السفر
في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين مثاله تاثير الجنس في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد
لها اصول معينة مثل ان عليا اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة
الخلوة بالمراة مقام وطيها في الحرمة ثم اعلم ان الجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما
ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى العبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى
الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في
الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه
وصفا تناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسب الضروري
واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما التفتنا اليها اذا ظن التفات الشرع
اليها فكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص
كان ظن ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه واما
المناسب الذي يعلم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر اصلا واما المناسب الذي لا يعلم ان الشارع الغاه
او اعتبره فذلك يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا
مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام



الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع به كل واحد من الاقسام الخمسة المذكورة في
القسم الاول وتفصيل هذه الاقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط
القول فيها لكثرتها والحاجة هو العلم بجمليتها **القسم الثالث** الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة
الاصل على اربعة اقسام احدها ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم
واثر جنسه في جنسه فهذا متفق على قبوله بين القايسين وهو كقياس المثقل على الجارح في وجوب
القصاص بخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة
**وثانيها** مناسب لا ملايم ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل من الميراث
معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص **وثالثها** مناسب ملايم لا يشهد له اصل
معين بالاعتبار يعني اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا
هو المصالح المرسلة **ورابعها** مناسب شهد له اصل معين ولكنه غير ملايم اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد
جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه مناسب لتحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى باعتباره
لكن لم يشهد لسائر الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب **المسألة الثالثة** قالت الحنفية
لا تبطل المعارضة الدليل على ان يكون الوصف مناسبا انما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة
او دفع مضرة وذلك لا تبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر واما الثاني فيدل عليه وجوه
احدها ان المناسبين المتعارضين اما ان يكونا متساويين او احدهما ارجح من الاخر فان
كان الاول فلم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخر وهو
محال لان المقتضي لعدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد ان تكون حاصلة مع المعلول فلو كان
كل واحد منهما مؤثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال واما
ان لا تبطل واحد منهما بالاخر عند التعارض وذلك هو المطلوب واما ان كانت احدى
المناسبين اقوى فهاهنا لا يلزم الفساد ايضا لانه لو لزم الفساد لكان بينهما من المنافاة كما بينهما
في القسم الاول لانه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم
الاخر **الثاني** ان المفسدة الراجحة اذا عارضت معارضة لمصلحة مرجوحة فاما ان لا يبقى من
الراجح شيء لاجل المرجوح او يبقى في الاول باطل والا لزم ان يكون المفسدة المعارضة بمصلحة
مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وذلك باطل بالبديهة والثاني ايضا
باطل لان القدر الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لذلك المصلحة فيعود القسم
الاول في ذينك القدرين المتساويين في انه ليس اندفاع احدهما اولى من العكس فاما ان
يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما وهو المطلوب وايضا فليس اندفاع
بعض اجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح ومقابلته اولى من اندفاع ما عداه من الاجزاء وبقائه لعدم الاولوية
لان تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة **الثالث** هو انه ثبت في الشرع اثبات الاحكام المختلفة
نظرا الى الجهات المختلفة مثل الصلوة في الدار المغصوبة فانها من حيث انها صلوة سبب للثواب

ومن حيث انه اخف سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملا على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب
مشتملا على المفسدة وعند ذلك فيتقابل المصلحة والمفسدة اما ان تتساويا او يكون احدهما راجحة
على الاخرى فعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد منهما بالآخر فلا يبقى لا مصلحة ولا مفسدة فوجب ان
لا يترتب عليها لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتبهما عليها هذا خلف وان كان احدى الجهتين راجحة
كانت المرجوحة مندفعة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا
خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول الفقهاء الصلاة في الدار المغصوبة عبادة من وجه معصية من وجه
الرابع العقلاء يتعللون في فعل حسن الاتيان بمصلحة خفية لا من المفسدة الغالبة ولولا
صحة اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام القسم الثاني في هذا الفصل في
اقامة الدلالة على ان المناسبة دالة على العلية فنقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به
بيان الاول من وجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذه مصلحة فيحصل ظن
انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات ثلثة لا بد من اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى
فالدليل عليها وجوه احدها ان الله سبحانه وتعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح او لا
لمرجح والقسم الثاني باطل والا لزم ترجيح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح وهو محال فثبت القسم
الاول فذلك المرجح اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل باجماع المسلمين فتعين
الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لامر عائد الى العبد والعائد الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او
مفسدته او لا مصلحته ولا مفسدته والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء فتعين الاول فثبت
ان الله انما شرع الاحكام لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لمصلحة
فان من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا والعبث على الله محال للنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق واما الاجماع فقد
اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله
محال فثبت انه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها الى الله تعالى كما بينا فلا بد من عودها الى العبد
فثبت انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الآدمي مشرفا مكرما لقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم ومن كرم واحدا ثم سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملائما لافعال العقلاء وحسنا
فيما بينهم فاذا ظننا كون المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له ورابعها
ان الله تعالى خلق الآدمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا
امر عبده بشيء فلا بد وان يزيح عذره ويعلم سعيه في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير
فارغ البال فيتمكن من الاشتغال باداء ما امر به والاجتناب عما نهاه عنه فكونه مكلفا يقتضي ظن
انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع
المضار عنهم مطلوب للشرع قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال خلق لكم ما في
الارض جميعا وقال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا وقال يريد الله بكم

اليسر

اليسر ولا يريد بكم العسر وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية
السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وسادسها انه وصف نفسه بكونه رؤوفا رحيما بعباده
وقال ورحمتي وسعت كل شيء فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك وصفا له بكونه رحمة ولا رأفة
فهذه الوجوه الستة دالة على انه تعالى ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك
اما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء وقالوا انه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث
بل يجب ان يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض واما الفقهاء فانهم يصرحون بانه تعالى انما شرع
هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله مع انه لا معنى لتلك
اللام الا الغرض وايضا فانهم يقولون انه وان كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا
يفعل الا ما يكون مصلحة للعباد تفضلا منه واحسانا لا وجوبا فهذا هو الكلام في تقرير هذه
المقدمة الثانية وهي ان هذا الفعل مشتمل على هذه الجهة من المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بهذا الوصف
اذا علمنا كونه كذلك اما المقدمة الثالثة وهي انه لما علمنا انه لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان
هذا المعنى مصلحة حصل لنا الظن ان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فقد استدلوا
عليه من وجهين الاول هو ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم في الازل اما ان كانت
متحققة في الازل او لا والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا في الازل لكن التكليف بدون المكلف
محال فتعين الثاني وهو انها ما كانت متحققة لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا
السلب لما سنبين ان شاء الله تعالى ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه على ذلك
الوجه ابدا فاذا ثبت ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ظن ان هذا الوصف هو العلة
لهذا الحكم ونحن ما ادعينا الا الظن الثاني ان الحاكم العالم بكون الحاكم حكيما مع العلم بان هذا
الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد ظن ان ذلك الحكيم انما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة
واذا كان الامر كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب مثله بيان المقام الاول انا اذا اعتقدنا
في الملك البغدادي انه لا يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رأيناه دفع مالا الى الفقير وعلمنا ان ذلك يناسب
دفع المال الى الفقير لفقره ثم لا انكار في جواز ان يكون له غرض سوى ما ذكرناه لكنه تجويز مرجوح لا يقدح
في ذلك الظن الغالب لانا اذا اطلعنا وجها من المناسبة مثل ان كان الفقير فقيها وتنبهنا ان
تساوي الوجهان في القوة لا يبقى ظن انه اعطاه لهذا الوصف او لذلك او لهما جميعا فثبت ان العلم
بكون الفاعل حكيما مع العلم بحصول جهة معينة في الحكمة ومع التفرد عن سائر الجهات يقتضي ظن ان ذلك
الفاعل انما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني انه في الشاهد دار ذلك الظن مع حصول ذينك
العلمين وجودا او عدما والدوران دليل العلية ظاهرا فيحصل الظن بان العلم بكون الفاعل حكيما
مع العلم باشتمال هذا الفعل على جهة مصلحة مع التفرد عن سائر الجهات علة لحصول الظن ان ذلك
الحكيم انما اتى بذلك الفعل لاجل تلك الحكمة واذا ثبت انه علة لحصول الحكم فاذا حصل ذلك
العلمان في افعال الله تعالى واحكامه وجب ان يحصل الظن انه تعالى انما شرع ذلك الحكم لتلك

ذلك القدر من الاولوية الى الترجيح والا ترجح على السوا فاختصاص احد زماني حصول تلك الاولوية
بالوقوع دون الزمان الثاني يكون ترجيحا للممكن المساوي من غير مرجح وهو محال لانا نتكلم الآن تفريعا
على هذه المقدمة فثبت ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل افعال الله تعالى واحكامه
بالمصالح فذلك ظاهر فثبت ان تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح باطل وهذا الكلام كما انه اعتراض
على ما قالوه فهو دليل قاطع ابتداء في المسئلة وهو يتضمن فساد سائر الوجوه التي تمسكوا بها لانها ادلة
ظنية وما ذكرناه برهان قاطع ثم نقول ان ما ذكرتم على تعليل احكام الله تعالى وافعاله ادلة
قاطعة مانعة منه وهي من وجوه الاول انه خالق افعال العباد وذلك يمنع من القول بانه تعالى يراعي
المصالح انما قلنا انه تعالى خالق افعال العباد لوجوه احدها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فعل العبد واقع على كيفية مخصوصة
وكمية مخصوصة مع جواز وقوعه على خلاف تلك الكمية والكيفية فلا بد وان يكون ذلك الاختصاص
لمخصص اذ لو عقل الاختصاص بغير المخصص لعقل اختصاص حدوث العالم بوقت معين وقدر معين
مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه لا لمخصص وذلك يقتضي القدح في دليل اثبات الصانع فثبت انه
لا بد لفعل العبد من مخصص والتخصيص مسبوق بالعلم لان التخصيص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك
الوجه والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه مشروط بالشعور بذلك الوجه فالغافل عن الشيء استحال
منه القصد الى ايقاعه فثبت انه لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله وانما قلنا انه
غير عالم بتفاصيل افعاله لان النائم فاعل مع انه لا يخطر بباله شيء من تلك التفاصيل بل اليقظان يفعل
افعالا كثيرة مع انه لا يخطر بباله كيفية تلك الافعال فان من تحرك حركة بطيئة فذلك البطوء اما ان يكون
عبارة عن تخلل السكنات او عن كيفية قائمة بالحركة فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل
في بعض الاحيان حركة وفي غيرها سكونا مع انه لا يخطر بباله ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة وسكنة في
غيرها سكونا مع انه لا يخطر بباله ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة وفعل معها عرضا آخر ثم ذلك البطوء
له درجات مختلفة فهو قد فعل عرضا مخصوصا في عرض آخر مع جواز ان يحصل سائر مراتب البطوء مع انه
لم يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا انه قد يفعل ما لم يخطر بباله فثبت بهذه الدلالة ان العبد غير موجد
**الثاني** ان مقدور العبد لله تعالى يجب ان يقع بقدرة الله تعالى انما قلنا ان مقدور العبد مقدور
لله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح للمقدورية وانما قلنا انه لما كان مقدورا لله تعالى وجب
وقوعه بقدرة الله تعالى لانا لو قدرنا ان قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا فرضنا ان كل واحد منهما اراد ايجاده
فحينئذ يجتمع على ذلك الفعل موثران مستقلان بالايجاد وذلك محال لان الاثر مع الموثر المستقل
يصير واجب الوقوع وكل ما كان واجب الوقوع في نفسه استحال اسناده الى غيره وحينئذ يلزم
ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما حال اسناده اليهما
معا وهو محال **الثالث** اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك الجسم حال ما اراد الله تسكينه فاذا كانت قدرة
العبد مستقلة بالايجاد وقدرة الله تعالى ايضا مستقلة لم يكن وقوع احد المقدورين اولى من وقوع

المصلحة فثبت بهذا ان المناسبة تفيد ظن العلية **الوجه الثاني** في بيان ان المناسبة تفيد ظن العلية
ان نسلم ان افعال الله واحكامه يمتنع ان يكون معللة بالدواعي والاغراض ومع هذا ندعي ان المناسبة
تفيد ظن العلية وبيانه ان مذهب المسلمين ان دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاءها
على اشكالها واوضاعها غير واجب ولكن الله تعالى لما اجرى العادة بابقائها على حالة واحدة لا جرم
يحصل ظن انها تبقى غدا او بعد غد على هذه الصفات وكذلك نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول
الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب والاحراق عقيب مماسة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت
بذلك لا جرم حصل ظن يقارب اليقين باستمرارها على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة
يقتضي ظن انه متى حصل فانه لا يحصل الا على ذلك الوجه اذا ثبت هذا فنقول انا لما تاملنا
الشرائع وجدنا الاحكام والمصالح متقارنين لا ينفك احدهما عن الآخر وذلك معلوم بعد استقراء
اوضاع الشرائع واذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا منشيا لظن حصول الآخر وبالعكس من
غير ان يكون احدهما موثرا في الآخر او داعيا اليه فثبت ان المناسبة دليل العلية مع القطع بان احكام
الله تعالى لا يعلل بالاغراض المقدمة الثانية من اصل الدليل وهي ان المناسبة لما افادت ظن العلية
وجب كون ذلك القياس حجة فالاعتماد فيه على ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما ان فيه دفع
الضرر عن النفس فهذا تمام تقرير الدليل **فان قيل** لا نسلم انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد
قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عائدا
الى الله تعالى فلا بد وان يكون عائدا الى العبد قلنا اما ان تدعي ان التخصيص لا بد فيه من مخصص او لا
تدعي ذلك وعلى التقديرين لا يمكنك القول بتعليل احكام الله تعالى بالمصالح اما على الاول فلان
التخصيص لا بد له من مخصص فلان افعال العباد اما ان يكون وقوعها بالله او بالعبد فان كان الاول
كان الله تعالى فاعلا للكفر والمعصية ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل الا ما يكون
مصلحة للعبد وان كانت واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها
او لا يكون فان لم يكن متمكنا من تركها فتلك القدرة والداعية مخلوقة لله تعالى كان الله تعالى
قد خلق في العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى
يراعي مصالح العباد وان كان العبد متمكنا من تركها فنقول لما كان كونه فاعلا للمعصية وتاركا
لها امرا ممكنا فان ترجح احدهما على الآخر لا لمرجح لا نا نتكلم الآن تفريعا على تسليم هذه المقدمة فذلك
المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله تعالى فاما ان يجب الترجيح عند
حصول ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية
ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي المصالح وان لم يجب كان حصول الترجيح مع ذلك المرجح ممكنا
ان يكون وان لا يكون فيفتقر الى مرجح آخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود
الاشكال **فان قلت** عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب **قلت**
حصول الترجيح ولا حصوله مع ذلك القدر من الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة

ذلك

الآخر فاما ان يثبتا وهو محال لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الآخر والمانع حاصل لحال
تحقق الامتناع فيلزم وجودهما عند عدمهما او عدمهما جميعا فيلزم حصول الضدين وهو محال فان قلت
قدرة الله تعالى اقوى فكانت اولى بالتاثير قلت انها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخر لا يؤثر
فيها قدرة العبد اما فيما يرجع الى التاثير في ذلك المقدور الواحد فتحصيل المقارنة لان ذلك المقدور شيء
واحد لا يقبل التفاوت سواء لم يكن هو في نفسه قابلا للتفاوت استحال وقوع التفاوت في التاثير فيه
الرابع لو قدر العبد على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان
وهي قضية واحدة فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية ولكنه غير قادر على كل الممكنات
لانه لا يقدر على خلق السموات والارض فوجب ان لا يقدر على الايجاد البتة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان
العبد غير موجد لافعاله بل موجدها هو الله عز وجل واذا كان كذلك فكلما حصل من الكفر والمعاصي
فهو من فعل الله تعالى ولا شك ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي ومع هذا القول لا يمكن
القول بان الله تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة العبد فان قلت هب ان الله تعالى هو الخالق لفعل
العبد ولكن المكلف يجري في اختيار الكفر والايمان وان الله تعالى قد اجرى عادته بان يخلق شيئا على وفق
اختيار المكلف فان اختار الكفر خلق فيه الكفر وان اختار الايمان خلق فيه الايمان فثبت المفسدة
من اختيار المكلف قلت حصول اختيار الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان من المكلف لا
من الله تعالى لم يكن الله تعالى فاعلا لكل افعال العقلاء وان كان من الله تعالى بطل الاختيار وتوجه الاشكال
الدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان
لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية المصالح وان قدر عليهما فلا بد ان يتميز الى مرجح واقع منه بفعل الله تعالى
وعند حصول ذلك المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك يقدح في رعاية المصالح وتقرير
هذا الوجه قد تقدم الدليل الثالث انه قد وقع التكليف بما لا يطاق وهو ينبيء من القول برعاية
المصالح بيان الاول من وجوه احدها انه كلف من علم انه لا يؤمن بضده وزاد الايمان منه يستلزم
انقلاب العلم جهلا وهذا الانقلاب محال والمفضي الى المحال محال فكان هذا التكليف تكليفا بالمحال
وثانيها انه اما ان يكلفه تعالى استواء الدواعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر
والاول محال لان الاستواء مادام يكون حاصلا امتنع الرجحان فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء
امر بالجمع بين الضدين والثاني محال لان حال الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع
الوقوع فحال الرجحان ان كان مامورا بترجيح المرجوح كان مامورا بالجمع بين الضدين وان كان مامورا
بترجيح الراجح كان مامورا بايقاع الواقع وكل ذلك تكليف ما لا يطاق وثالثها القدرة اذا حصلت
للعبد اما ان يؤثر بايقاع الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال لانه اذا وجد المقدور
في ذلك الزمان فلو امر الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان كان هذا امرا بايجاد الموجود وانه ممتنع
والثاني ايضا محال لانه في الزمان الاول لما لم يكن متمكنا من الفعل البتة كان امره بالفعل امرا لمن
لا يقدر فان قلت انه مامور في الحال بايقاع الفعل في الحال حتى يلزم ما ذكرتم بل امره في الحال

بان يوقعه في الزمان الثاني قلت هل الترك يوقعه مفهوم زائد على الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زائد
لم يكن لقولك انه مامور في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني الا انه اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان
الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان للترك يوقعه مفهوم زائد على مفهوم
الفعل فذلك الزائد هل حصل في الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول او في الزمان الثاني
فعاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الزمان الاول اعلام لا الزام والالزام لا يحصل الا في الزمان الثاني
فعاد ما ذكرناه من الحاصل في الزمان الاول اعلام لا الزام والالزام لا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود
ما ذكرناه من انه امر بالفعل حال وقوعه ورابعها ان الله تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مامورين بالايمان ومن
الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه فاذن كانوا مامورين بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنهم
بانهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وخامسها ما بينا ان فعل العبد لا يحصل
الا اذا خلق الله فيه داعية تجب الى فعل الخاصة فاذا فالكافر اذن ملجأ الى فعل الكفر فاذا كلف
بالايمان كان ذلك تكليف ما لا يطاق وسادسها ان الله تعالى امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق
لان الامر اما ان يتوجه على العبد حال كونه عارفا بالله تعالى او لا في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف
مامورا بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني فحال كونه غير عارف بالله
استحال ان يكون عارفا بان الله تعالى امر حال كونه بحيث يستحيل عليه ان يعرف امر الله لو توجه الامر عليه
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وسابعها انا امرنا بالترك والترك امر بالاعدام لانه الا اذا
ترك الفعل فلا يبقى لهذا الترك الا انه يبقى معدوما والعدوم المستمر لا قدرة للفاعل عليه بيانه من
وجهين احدهما ان العدم نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض وثانيهما ان العدم لما
كان مستمرا لا يمكن التاثير فيه لان التاثير في الباقي محال فان قلت الترك معنى امر وجودي وهو
فعل ضده قلت الالزام قضاءنا بانه لان الواحد منا قد يؤمر بترك الشيء الذي لا يعرف له ضدا اصلا
امرنا في تلك الوقت بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف ماهيته فيكون ذلك ايضا تكليف
ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه المتقدمة وقوع تكليف ما لا يطاق ولا شك ان ذلك يقدح في تعليل
افعال الله تعالى واحكامه بمصالح العباد الدليل الرابع ان تخصيص خلق العالم بالحين الذي خلق فيه دون ما
قبله او بعده يستحيل ان يكون معللا بغرض لانه قبل حدوث العالم لا وقت ولا زمان بل العدم الا الله تعالى
والعدم الصرف يستحيل ان يحصل في العدم امتياز وقت يكون منشأ المصالح ووقت آخر يكون منشأ المفاسد
الدليل الخامس ان تقدير السموات والكواكب الثابتة وتقدير الجواهر في الارضين بمقاديرها المعينة لا يجوز
ان يكون لرعاية لغرض الخلق لان [illegible] فزاد في خلق الافلاك الاعظم مقدار حجرة لا يتغير فانه لا يتغير
بذلك البتة شيء من مصالح المكلفين ولا من مفاسدهم الدليل السادس انه تعالى خلق الكافر
الفقير بحيث يكون من اول عمره الى آخره في المحنة وفي الآخرة يكون في اشد العذاب ابد الآبدين
ودهر الداهرين وانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه لا يستريح

ونظام في الزمان الاول لا يلزم كونه
مامورا بالشيء حال حصوله لان المحصل
في الزمان الاول

الامر

من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فكيف يقال انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة للمكلفين **الدليل
الرابع** انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ان بعضهم يقتل بعضا وبعضهم يعجز بعضا ولقد كان
تعالى قادرا على ان يخلقنا في الجنة ابتداء ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيح **فان قلت** انه تعالى انما
فعل ذلك لتعظيم الثواب في الآخرة وليكون لطفا لمكلف آخر **قلت** اما العوض فلما اعطاه ابتداء
كان اولى واما اللطف فاي عاقل يرضى ان يقال انه حسن ايلام هذا الحيوان ليكون لطفا لذلك
الحيوان **الدليل الخامس** ان الوجوه المذكورة في اول هذا القسم تدل على انه يستحيل ان يكون شيء من
افعاله واحكامه معللا بالمصالح فخطر بهذه الوجوه انه ليس الغالب في افعال الله تعالى رعاية مصالح الخلق
واذا كان كذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح الخلق فانا اذا رأينا شخصا يكون اغلب
افعاله عدم الالتفات الى المصالح لم يغلب اشتمال ذلك على المصلحة اما اذا رأينا شخصا يكون اغلب
افعاله عدم الالتفات الى المصالح ما اذا رأيناه حكم بحكم فانه لا يغلب على ظننا استقلال ذلك الحكم على المصلحة
البتة هذا في حق الانسان الذي يكون محتاجا الى رعاية المصلحة اما الاله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن
المصالح والمفاسد بالكلية ثم رأينا ان الغالب في افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يغلب على الظن
كون افعاله واحكامه معللة بالمصالح سلمنا ان احكامه تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة
من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي كون ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما الوجه
الاول فالاعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني فالاعتماد فيه على ان الدوران
يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين سيأتي ان شاء الله تعالى ثم نقول على الوجه الثاني هب انه لما
حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله تعالى قوله الدوران يفيد الظن لكن بشرط
ان لا يظهر وصف آخر في الاصل وههنا قد وجد فيه من وجهين الاول انا انما
حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بان طبعه يميل الى جلب المصالح ودفع المفاسد وذلك في حق الله تعالى منتف **الثاني**
ان المعتبر ليس رفع عموم الحاجة بل دفع المصلحة فمن عرف عادة الملك وانه يرجح هذا النوع او ذاك لم
يحصل الظن ان غرض الملك من هذا الفعل هذا المعنى او ذاك واما عادات الله تعالى في رعاية اجناس
المصالح وانواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا في عقولنا وان كان حسنا عند الله تعالى وقد يكون
بالعكس ولهذا نقطع الآن بقبح جميع الشرائع الواردة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام وحسن
شرعها وان كان التفاوت فيه غير معلوم لنا الآن واذا كان كذلك امتنع الترجيح بين الصورتين سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بأمور احدها ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت
لدفع حاجة العبد لكانت الحاجات بأسرها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان الحاجات الثلاث مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما
به الامتياز فاذا ثبت ان كل واحد من انواع الحاجة عن النوع الآخر منها لا يكون حاجة واذا كان كذلك
كان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوائد عن العلية وارتباط الحكم بمسمى الحاجة التي هي
القدر المشترك بين كل انواعها فاذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون دافعا له لزم منها

كون



كون جميع الحاجات مدفوعة ولما لم يكن كذلك علمنا ان التعليل بالحاجة غير جائز **وثانيها** ان تعليل
احكام الله تعالى بالمصالح يقتضي مخالفة الاصل وذلك لان العبادات التي كانت مشروعة في زمان
موسى وعيسى عليهما السلام كانت واجبة وحسنة في تلك الازمنة وصارت محرمة في هذا الزمان فلا بد
ان يكون ذلك لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل الآن او وجد الآن مانع ما كان موجودا في ذلك
الزمان لكن توقيف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لاجل المانع خلاف الاصل **وثالثها** ان
الحكم اما ان يكون معللا بنفس الحكمة او بالوصف المشتمل على الحكمة والاول باطل لان الحكمة غير مضبوطة
فلا يجوز ربط الاحكام بها والثاني باطل لان الوصف انما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة
فيعود الامر الى كون الحكمة علة لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور **والجواب** قد بينا ان
احكام الله مشروعة لاجل المصالح فاما الوجوه العقلية التي ذكرتموها فهي لو صحت لقدحت في التكليف
والكلام في القياس مبني على ثبوت الشرع وعلى القول بالتكليف فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا
المقام وهذا هو الجواب هنا عن شبه المعتزلة لو كان الله تعالى خالقا للافعال لبطل التكليف المعتمد
الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه واما الفرقان اللذان ذكروهما بين الشاهد والغائب فذلك
انما يقدح في قول من يقول يجب عقلا تعليل احكام الله تعالى بالمصالح اما من يقول ان ذلك
غير واجب ولكنه تعالى فعله على هذا الوجه تفضلا واحسانا فتلك الفروق لا تقدح في قوله واما المعارضات
الثلاث الاخيرة فهي منقوضة بكون افعالنا معللة بالدواعي والاغراض فان جميع ما ذكروه قائم فيها
**الفصل الرابع** في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصل دون وصف آخر
فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم وكاف فيه وذلك كالبلوغ
الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الشرب لانه لا اثر في جنس
هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم اذا قدم الاخ من الاب والام على الاخ من الاب في الميراث
فينبغي ان يتقدم عليه في ولاية النكاح **فان قلت** لم قلتم للاخوة من الاب والام في التقدم
في الارث اثر في التقديم في النكاح **قلت** ذكروا الجنس في ذلك بالمناسبة وان يقال لا
فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى وعند هذا يظهر ان هذه الطريقة لا تثبت الا بعد الرجوع
الى طرق المناسبة وطريق السبر **الفصل الخامس** في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته اما الماهية
فذكروا في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الوصف اما ان يكون
مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يناسبه
لذاته ولا يستلزم ما يناسبه لذاته فالاول هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث
الطرد الثاني ان الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب يظن
انه غير معتبر في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر
الاوصاف ليس كذلك يكون ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واعلم ان الشافعي

سمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين الاصلين فاذا كان مشابهته
لاحد الصورتين اقوى من مشابهته للاخرى الحق لا محالة بالاقوى فاما الذي يتبع به الاشباه فالمحكي
عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كشبه العبد المقتول بسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر
الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلوة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والحق انه متى
حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس كان ذلك في الصورة او
في الاحكام **النظر الثالث** في انه حجة وقال القاضي ابو بكر لنا انه يفيد ظن العلية فوجب العمل
به بيان الاول انه لما ظن كونه مستلزما للعلية فان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة
وعلى التفسير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف او غيره ثم رأينا
ان جنس هذا الوصف اثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا الجنس في سائر الاوصاف فلا شك ان
ميل القلب الى اسناد الحكم الى هذا الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره واذا ثبت انه يفيد الظن
وجب ان يكون حجة لما بينا ان العمل بالظن واجب واحتج القاضي بوجهين الاول ان الوصف الذي
سميتموه شبها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق
**الثاني** ان المعتمد في اثبات القياس عمل الصحابة ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه والجواب
عن الاول لا نسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل ما لا يكون مناسبا اذا كان
مستلزما للمناسب او علم بالظن تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو عندنا غير
مردود وهو اول المسألة وعن الثاني انا نعول في اثبات هذا النوع من القياس على قوله تعالى فاعتبروا
او على ما ذكرنا انه يجب العمل بالظن **الفصل السادس** في الدوران ومعناه ان يثبت الحكم عند
ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه وذلك يقع على وجهين احدهما ان يقع ذلك في صورة واحدة
كالعصير لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما فلما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة
فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة ايضا **الثاني** ان يوجد ذلك في صورتين
وهذا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال آخرون انه
لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة وعلته اما هذا
الوصف او غيره والاول هو المطلوب والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير كان موجودا قبل حدوث
هذا الحكم او ما كان موجودا قبله فان كان موجودا قبله وما كان موجودا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو
خلاف الاصل وان قلنا ما كان موجودا فالاصل بقاؤه على ما كان فيحصل الظن انه بقي كما كان غير علة
واذا حصل الظن ان غيره ليس بعلة حصل الظن بكون هذا الوصف علة لا محالة **فان قيل** ذلك الحكم كما دار
مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دار مع حدوث تعين ذلك الوصف ومع حدوث حصول
ذلك الوصف في ذلك المحل فيجب ان يكون تعينه من حدوثه في ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك يمنع
من التعدية **قلت** تعين الشيء معناه انه ليس غيره وهذا امر عدمي اذ لو كان وجوديا لكان ذلك
الوجود مساويا لسائر الصفات في الماهية ومغايرا لها بتعينه فيلزم ان يكون

التعين

للتعين تعين آخر الى غير النهاية وهو محال واما حصول الوصف في ذلك المحل فيستحيل ان يكون امرا
وجوديا والا لكان ذلك وصفا لذلك الوصف فكونه وصفا للوصف زائدا عليه لزم التسلسل واذا ثبت
ان التعين امر عدمي والحصول في المحل المعين امر عدمي استحال كونه علة ولا جزء علة لانا لا نكون على
خلاف قولنا في النفي انه علة ينتقض كثيرا لانا نعلل الامر العدمي بعلة ما يقتضي له وما يقتضي العدم
ثبوت نقيضه ثم قوله علة امر ثبوتي فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالوصف الذي هو
نفي محض وهو محال واما ثالثا فلا يجوز ان يكون جزء العلة لانا لو فرضنا حصول سائر الاجزاء بدون هذا الجزء
الواحد فاما ان تحصل العلية او لا تحصل فان حصلت العلية كان سائر الاجزاء بدون هذا الجزء تمام
العلة فلا يكون هذا الجزء جزء العلة وان لم تحصل العلية عند عدم هذا الجزء وحصلت عند حضوره كانت
العلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فجزء العلة علة تامة لعلية العلة وقد عرفت ان العدم لا يكون علة
فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة وهو المطلوب **الوجه الثاني** فان الدوران يفيد ظن
العلية هو ان بعض الدورانات يفيد فوجب ان كل دوران كذلك بيان انه يفيد الظن بيان الاول ان
من دعي باسم مغضب ثم تكرر الغضب مع تكرر الدعاء بذلك الاسم حصل هناك ظن انه انما غضب
لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران لان الناس اذا قيل لهم لم اعتقدتم
ذلك قالوا لاجل انا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيعللون الظن بالدوران
بيان الثاني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان والعدل هو التسوية ولن يحصل التسوية
بين الدورانات الا عند اشتراكها في افادة الظن **احتج المنكرون** بامور الاول ان
بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها ظن العلية بيان الاول من وجوه
الاول احدها ان العلة والمعلول قد يكونان متلازمين متساويين فالدوران مشترك بين
الجانبين والعلية غير مشتركة بين الجانبين لان المعلول لا يكون علة لعليته **وثانيها** ان الجنس لا بد
وان يكون مساويا بالنوع والنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما حصل مع العلة التي هي النوع حصل مع
الفصل الذي هو جزء العلة مع ان جزء العلة ليس بعلة **وثالثها** ان العلة قد يكون اقتضاؤها للمعلول
موقوفا على شرط فالدوران حاصل من شرط العلية مع انه ليس بعلة **ورابعها** ان العلة قد تكون لها معلولات
اما معا عند من يجوز ذلك او على الترتيب فالدوران حاصل في علة العلة ومعلول المعلول ومعلول العلة
مع انه لا علية هناك البتة **وخامسها** ان الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا وذات الله تعالى
وصفاته كذلك وكل من صفاته مع سائر الصفات كذلك ولا علية هناك **وسادسها** ان المضافين متلازمان
كالبنوة والابوة والمولى والعبد ويمتنع كون احدهما علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان
معا ولا شيء من المع بمتقدم **وسابعها** ان المكان والمتمكن والحركة والزمان لا ينفك واحد منهما
عن الآخر مع عدم العلية **وثامنها** ان الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع عدم العلية
**وتاسعها** ان علم الله تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا لعلمه جوهرا
ولو لم يكن المعلوم جوهرا فانه تعالى لا يعلمه جوهرا والعلم دائر مع المعلوم وجودا وعدما مع انه يستحيل

ان يكون احدهما علة للآخر اما انه لا يكون العلم علة للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به فلو لم
يكن المعلوم واقعا في نفسه على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فلو توقف تعلق العلم به لزم الدور وايضا
فانه يستحيل ان يكون العلم علة المعلوم فانا نعلم استحالة صفة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك يستحيل
ان يكون معلولا لعلة فثبت انه وجد الدوران هاهنا بدون العلية **وعاشرها** ان الاعراض عند اهل
السنة لا تبقى فهذه الالوان والاشكال وسائر الاعراض في جميع الاجسام وجدت حين وجد ... وعدمت حين
وشكل حدث سائر الاعراض في جميع العالم فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية **وحادي
عشرها** ان الفلك اذا تحرك تحرك جميع اجزائه فحركة كل واحد من اجزائه انما حدثت حين حركة جميع اجزائه
وحين كانت تلك الحركة معدومة عدمت تلك الحركة فكانت حركات سائر الاجزاء ... فقد حصلت هذه
الدورانات الكثيرة بدون العلية **وثاني عشرها** ان جميع الحيوانات تتنفس ولا شك ان كل
واحد منها لا ان يتنفس مع كون الآخر متنفسا او غير متنفس لحظة قليلة فقد وجدت هذه الدورانات
بدون العلية **وثالث عشرها** ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا او عدما فقد دار ايضا مع تعين الوصف
وخصوص المحل وحصوله في الزمان المعين والمكان المعين وشيء من ذلك لا يصلح للعلية لما ذكرنا انها
امور نسبية والعدم لا يصلح للعلية **ورابع عشرها** ان الحد دار مع المحدود وجودا او عدما والجزء
الرابع يعني الجزء دار مع الحركة وجودا او عدما مع انه لا علية هناك واعلم انا لو اردنا استقصاء
التفاصيل الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام ولكن فيما ذكرناه كفاية واذا ثبت ان بعض الدورانات
لما انفك عن العلية وجب ان لا يحصل ظن العلية في شيء منها الا اذا حصل دوران ما ينفك عن
عن العلية فلو قدرنا ان دورانا آخر حصل مع العلية لكان كونه مستلزما للعلية يتوقف على انضمام
قيد آخر اليه او لا يتوقف فان توقف كان المستلزم للعلية هو المجموع الحاصل من الدوران ومن ذلك
القيد لا الدوران وحده وكلامنا الآن في الدوران وحده وان لم يتوقف امتنع ان يوجد الدوران حاصل
في الموضعين جميعا ثم يتخلف احدهما عنه في الحال على الآخر لا لمرجح وهو محال فهذا تمام تقرير الدليل
**الوجه الثاني** وهو الذي عول عليه المتقدمون في القدح قالوا الاطراد وحده لا يدل على علية
الوصف بالاتفاق واما الانعكاس فانه غير معتبر في العلل الشرعية واذا كان كل واحد منهما
لا يدل على العلية كان مجموعهما ايضا كذلك والجواب عن الاول ان ذلك انما يقدح في
قول من يقول الدوران وحده يوجب ظن العلية ونحن لا نقول به بل ندعي ان الدوران يفيد ظن
العلية بشرط ان لا يقوم عليه دليل يقدح في كونه علة واذا خصصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكروه
من الاستدلال وعن الثاني لم قلت انه اذا كان كل واحد منهما لا يقتضي العلية وجب في المجموع ان يكون
كذلك فانا نعلم ان حال المجموع قد يكون مخالفا لكل واحد من اجزائه **الفصل السابع** في السبر والتقسيم
التقسيم اما ان يكون منحصرا بين النفي والاثبات او لا يكون فالاول مثل ان يقال الحكم اما ان يكون
معللا او لا يكون فان كان معللا بغير ذلك الوصف تعين ان يكون معللا بذلك الوصف وهذا الطريق
عليه التعويل في معرفة العلل العقلية وقد يوجد ذلك في الشرعيات كما يقال اجمعت الامة



على ان حرمة الربا في البر معللة واجمعوا على ان العلة اما المال او القوت او الكيل او الطعم
وبطل التعليل بالثلاثة الاول فتعين الرابع وكما يقال اجمعت الامة على ان ولاية الاجبار معللة
اما بالصغر او البكارة والاول باطل والا لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة ولكنه لا يثبت
لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها فيتعين التعليل بالبكارة واما التقسيم المنتشر فكما اذا
لم يدع الاجماع بل يقتصر ان يقول حرمة الربا في البر اما ان يكون معللة بالطعم او الكيل او القوت
او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل **فان قيل** لا نسلم ان حرمة الربا معللة فان الاحكام
منها ما لا يعلل بدليل ان علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان
يقال هاهنا كذلك انما لا يعلل سلمنا ذلك فاسلموا الدليل على الحصر **فان قلت** لو وجد وصف
آخر لعرفه الفقيه البحاث **قلت** لا نسلم لكن نسلم ذلك لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد الاقسام سوى ما ادعيتموه فلم لا يجوز ان يقال مجموع
الوصفين او اكثر منهما علة واحدة سلمنا فساد سائر الاقسام مفردا او مركبا لكن لم لا يجوز ان
يقسم هذا القسم الثاني الى قسمين فيكون العلة احد قسميه فقط والجواب لا نزاع في ان
التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قوله لم لا يجوز ان يكون هذا الحكم
معللا قلت لما سبق في باب المناسبة ان الدلائل العقلية والسمعية دلت على تعليل احكام
الله تعالى بالمصالح فكان هذا الاحتمال مرجوحا قوله ما الدليل على الحصر قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول ان الناظر لو اجتهد الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع
الا على القدر المذكور وتفحص عن فساد كلها الا الواحد فلا شك انه يحكم غالب ظنه بان ربط ذلك
الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه بغير ذلك الوصف واذا حصل الظن وجب العمل به فاذا ثبت
ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ
الحكم **الثاني** وهو انا اذا بينا الدليل على الحصر فنقول لا شك ان جميع الاوصاف كانت معدومة
وكانت ... عليها الا انها لا توجب هذه الاحكام والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا
القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ... فساد
سائر الاقسام قلنا يمكن افسادها بجميع المفسدات من النقض وعدم التاثير وانواع الاحتمالات
بل يمكن افسادها بعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى ان يبين ... هذا المسند
وذلك لا يتم الا ببيان مناسبته ولو بين ذلك لاستغنى عن طريقة السبر قوله لم لا يجوز ان يكون
المجموع هو العلة قلنا لانعقاد الاجماع على ثبوت الحكم حيث لم يوجد المجموع قوله لم لا يجوز
ان يكون العلة طعما مخصوصا قلنا لان كل من اعتبر الطعم اعتبر طعما مخصوصا فكان القول
به خرقا للاجماع **الفصل الثامن** في الطرد والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما
للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد
والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف

في صورة واحدة تحصل ظن العلية احتجوا على تقرير الاول بوجهين احدهما استقراء الشرع يدل على
انا اذا دققنا في كل باب يلحق الغالب واذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم
ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة
بسائر الصور وثانيهما اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب امير غلب على ظننا انه في تلك الصورة
الغد واحتج المخالف بامرين اولهما ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا
ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فاذا ابتنيتم ثبوت الحكم
في الفرع على كون ذلك الوصف علة وبنيتم عليته على كونه مطردا لزم الدور وهو باطل وثانيهما انه يحصل
مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله تعالى مع صفاته مع حصول المقارنة والجواب عن الاول انه لا يستدل
بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل يستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع
على العلية وح لا يلزم الدور وعن الثاني ان غاية كلامكم حصول الاطراد في بعض الصور منفكا عن
العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا كما ان الغيم الرطب الدليل على المطر ثم عدم دليل
المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا وايضا المناسبة والدوران والتأثير والايماء وقد
ثبت كل واحد منها على العلية ولم يكن ذلك قدحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا ههنا
التنقيح الثالث وهو اضعف التقريرين فقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا ان الحكم لا بد من
علة وعلمنا حصول هذا الوصف وعدم خلو ذهننا عن سائر الاوصاف فانا نعلم بانه لا بد للحكم
من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف يقتضيان اعتقاد كون هذا الحكم معللا بذلك الوصف
اذ لو لم يقتض ذلك لكان ذلك اما لانه لا يستند ذلك الحكم الى شيء او لانه يستند الى شيء آخر
والاول محال لان اعتقاده لا بد من علة مناقض لعدم الاسناد والثاني محال لان اسناد
الذهن ذلك الحكم الى غير ذلك الوصف مشروط بشعور الذهن بغير ذلك الوصف وتحقق ذلك
حال خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف محال فثبت ان مجرد هذين العلمين يقتضيان
ظن العلية بل عند الشعور بوصف آخر يزول ذلك الظن ولكن الشعور بالغير كالمعارض لما
تقتضي ذلك الظن ونفي المعارض ليس على المستدل حجة المنكرين وجهين الاول انه يجوز ان يتم الحكم بالغير
كقولهم في ازالة النجاسة مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة كالدهن وقال بعضهم
في مسألة المس طويل مشقوق فلا ينتقض الطهارة به كالبوق الثاني ان نعين الوصف
المعين العلة مع كونه مساويا لسائر الاوصاف قول الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى
فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات والجواب عن الاول ان ذلك الكلام
يدل على جهل قائله بصورة المسئلة لانا نقول مجرد المقارنة يفيد ظن العلية لكن بشرط ان لا
يظفر بالسائل وصف آخر وهو اولى بالرعاية منه ولكن الشرط ساقط عن المثال لان شرط امثال ليس
من هذا الشيء في هذين المثالين انما يحصل ذلك لان العلم الضروري حاصل بوجود وصف آخر هو اولى
بالاعتبار من الوصف المذكور فانا نعلم هنا كون الدهن لا يزيل النجاسة علمنا انه هنا الاول

اولى





اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة على جنسه فان قلت فهل يكفي في الفرع في تصحيح هذا التعليل حضور
وصف آخر ام لا قلت ان ذلك الوصف الآخر اما ان يكون متعديا الى الفرع او لا يكون فان كان متعديا
الى الفرع ايضا لا يكون ذلك من قوادح العلة المعينة وقيام وصف آخر يصلح لهذا الحكم لا يمنع من كونه ما ذكره
مؤثرا وان لم يكن متعديا الى الفرع كان التعليل بالوصف الذي ذكرته اولى لانا امرنا بالقياس في
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالقياس وهو من ضرورات القياس تعليل حكم
الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى من التعليل بما ذكره الخصم اللهم الا ان يذكر الخصم
وصفا آخر يتعدى به الحكم الى غير الفرع الذي وقع الخلاف فيه فهناك يجب على المعلل الاشتغال بالترجيح
وعن الثاني انا بينا ان مجرد المقارنة دليل العلية ظاهرا فلم يكن القول به مجرد التشهي الفصل التاسع
في تنقيح المناط قال الغزالي الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون
بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الفرع والاصل الا كذا وكذا ولا تأثير له في الحكم البتة فيلزم
اشتراك الاصل والفرع في ذلك الحكم وهذا هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس واعلم انه يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم
لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي به امتاز الاصل
عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع
ثبوت الحكم فيه فهذه الطريق جيدة الا انه استخراج العلة بطريق السبر لانا قلنا حكم الاصل لا بد له
من علة وهي اما من جهة الاشتراك او جهة الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك
حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع فيلزم تحقق الحكم في الفرع فهذا هو طريقة السبر والتقسيم
من غير تفاوت اصلا وثانيهما ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل ولا يمكن ان يكون محله ما به الامتياز
جزائه بل محل هذا الحكم هو القدر المشترك واذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم
فيه مثلا يقال ما به امتاز الاعرابي عن الاكل في الافطار بالوقاع ملغى فمحل الحكم هو المفطر فاينما حصل
المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المطلق ثبوته في كل مفطر
فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل
المركب حصل المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا الرجل الطويل قولنا كل رجل طويل فكذا ههنا الفصل
العاشر في باقي الطرق الفاسدة وهو طريقان الاول قول بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز
الخصم عن ابطاله وهو ضعيف اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن
التصحيح دليلا على الفساد وهذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا على فساده لزم اثبات ما لا نهاية
له وهو باطل اما اذا لم نثبت كل ما لا نعرف دليلا على صحته لزمنا الاكتفاء بالاشياء لا نهاية له وهو حق
الثاني قال بعضهم هذا الذي ذكرته عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فوجب دخوله تحت قوله
فاعتبروا او رباطه الى هذه التسوية بين الاصل والفرع فيكون مامورا به لقوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وهذا ضعيف ايضا لان اقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الآيتين

وتخصيص العموم بالاجماع جائز واجمع السلف على انه لا بد من كلا لاشامل تعيين الوصف العلية والمخالف ان
يكر هذا الاجماع **الباب الثاني** في الطرق الدالة على ان الوصف
لا يجوز ان يكون علة وهو اربعة النقض وعدم التاثير والقول بالموجب والقلب **الفصل الاول**
في النقض وفيه مسائل **المسألة الاولى** وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وزعم الاكثرون
ان علية الوصف اذا ثبت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وزعم آخرون ان علية الوصف ان ثبت
بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع
فالاكثرون على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول ان اقتضاء العلة
للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم تكن علة الا عند انتفاء المعارض وهذا
يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر فاذا حصل المعارض ولم يحصل
كان الحكم خاصة وذلك يقدح في كون المعارض معارضا **فان قيل** لم لا يجوز ان يتوقف الاقتضاء
على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة بل جزءها قلنا
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في الحكم وتقريره ان العلة اما ان تفسر بالمؤثر او الداعي
او المعرف اما المؤثر فاما ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة تاثيره على انتفاء
المعارض لا عن احد … فان الفعل في الازل محال لان الفعل … الازل … لا اول له والجمع
بينهما محال فاذن يتوقف صحة قدرة الله تعالى على الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز ان
يكون في المؤثرات الحقيقية فهو اذن شرط صحة التاثير **ورابعها** ان انتفاء القادر والثقيل الى فوق يقتضي
الصعود الى فوق بشرط ان لا يحجزه قادر اخر الى اسفل والقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي **وثانيها**
القادر لا يصح منه خلق السواد في المحل الا بشرط عدم البياض والعدم لا يكون جزءا من ايجاب الموجب …
يوجب الهوي بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة يوجب الادراك بشرط عدم الحجاب اما الداعي فمن
الفعل … انا … اعطيه … فيقال لا اعطيه لكونه يهوديا فعدم كونه يهوديا لم يكن جزءا
من المقتضي في اعطاء الاول لانه … اعطاء الفقير … ولم يكن اليهودية … بالفضا …
وذلك لا يكون … لا يكون جزءا من الداعي فعلمنا ان عدم كونه يهوديا … جزءا من المقتضي
اما المعرف فالعام المخصوص يدل على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف والا لكان يجب ذكره
عند التمسك … لا ثبت بما ذكرنا ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة ولكن يرجع الخلاف
في هذه المسألة الى بحث لفظي لا فائدة فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان
اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من ذلك العدم واتسم ايضا سلمتم ان العلة لم تؤثر ذلك القيد في ابتداء
التعليل لاستقامة العلة لم يبق الخلاف الا في ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة ام لا ومعلوم ان
ذلك لا فائدة فيه والجواب قد بينا انه لو توقف اقتضاء العلة الحكم على انتفاء المعارض لم يكن
الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله لو كان كذلك لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة
الوجود وحينئذ لا يقال ان عدم المعارض جزء العلة لم يتوقف انه يدل على انه حدث امر وجودي

انضم





انضم اليه ما كان موجودا قبل وصار ذلك المجموع علة تامة فظهر بما … ان تمام العلة انما وجدت
حال عدم المعارض ان تجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي
جزء العلة بهذا التفسير كما انا نجعل انتفاء المعارض جزءا من دلالة المجاز على الصدق قوله لو كان
عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات قلنا
لا نسلم انه لا يجوز التمسك بالعام الا بعد الظن بعدم المخصصات واما انه لم يجب الذكر … اذ
ذلك متعلق باوضاع اهل الجدل والتمسك بها في اثبات الحقائق غير جائز قوله انه يصير الخلاف
لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن
حدوث جزء العلة ومن جوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرناها بالامارة ظهر الخلاف في
المعنى ايضا لانا نثبت العلة بالمناسبة فنمنع في ذلك القيد العدمي وان وجد فيه مناسبة
مع العلة … ومن جوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي **الحجة
الثانية** في المسألة انه لا بد وان يكون بين كون المقتضي مقتضيا للفعل وبين كون المانع مانعا منافاة
حقيقية بالفعل منافاة بالذات وشرط … اما الضدين انتفاء الضد الاول فلا يجوز ان يكون انتفاء
الضد الاول لطريان الاخر … والا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن ان يكون
مقتضيا للفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا للفعل لاجل تحقق المانع والا وقع الدور فعلمنا ان المقتضي
انما خرج عن كونه مقتضيا لا لاجل المانع بل لذاته فقد اتفقنا على … فانه لا يصح العلية **الحجة الثالثة**
الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم فوجوده مع
الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص يقتضي القطع
بانه ليس علة لذلك الحكم ثم ان الوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل
فهو ايضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص فليس الحاقه باحدهما اولى من الحاقه بالاخر ولما
تعارضا امتنع الحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال المجوزون الاصل في الوصف المناسب
مع الاقتران ان يكون علة فبعد ذلك اذا رأينا الحكم تخلف عنه في صورة وعرفنا في تلك الصورة على
امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف على المانع عملا بذلك الاصل الجواب
… بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي فيثبت ترتب الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة
عملا بهذا الاصل فصار هذا الاصل معارضا لذلك الاصل الذي ذكرتم واذا تعارضا وجب الرجوع
الى ما كان عليه وهو عدم العلية قالت المجوزون الترجيح معنا من وجهين الاول انا لو
اعتقدنا ان هذا الوصف غير مؤثر لزمنا ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه
مؤثر عملنا بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه **الثاني** وهو ان الوصف الذي يدعى كونه مانعا
في صورة يناسب انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معه فغلب على الظن ان المؤثر في ذلك الانتفاء
هو ذلك المانع واذا ثبت استناد ذلك الانتفاء الى المانع امتنع استناده الى عدم المقتضي
اذا ثبت هذا فنقول معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على العلة ومعنا اصلان احدهما

ان المناسب مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفاء الحكم فيها ومعلوم ان العمل
بالاصلين اولى من العمل باصل الواحد الجواب القائسون عن الاول بانا لا نسلم ان المناسب مع الاقتران
في صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفاء الحكم فيها ومعلوم ان العمل بالاصلين دليل العلية
بل هذا المناسب مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حكم الاطراد عن درجة الاعتبار فهو اول المسألة
وعن الثاني انا لا نسلم ان انتفاء الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لان ذلك الانتفاء كان حاصلا
قبل حصول ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا الجواب المثبتون عن هذا من وجهين
الاول ان العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع كون المتأخر علة للمتقدم بهذا التفسير الثاني ان المانع
علة لنفي الحكم لا لانتفائه والنفي عبارة عن منعه من الدخول في الوجود بعد كونه بعرضية الدخول
الجواب القائسون عن الاول بانا اذا كان المراد من العلة المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء
بعدم المقتضي تعذر تعليله ايضا بالمانع لجواز ان يدل على المدلول الواحد دليلان احدهما وجودي
والاخر عدمي وعن الثاني ان تاثير المانع ليس في اعدام شيء لان ذلك يستدعي سابقة الوجود و
ههنا الحكم لم يوجد البتة بل منع اعدامه فعلم ان المستدل بالمانع ليس الا ذلك العدم السابق
احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه احدها ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام
على جميع افراده وكما ان تخصيص العام لا يوجب خروج العام عن كونه حجة فكذا تخصيص العلة وثانيها
ان اقتضاء الوصف لذلك الحكم في هذا المحل اما ان يتوقف على اقتضاء الحكم في ذلك المحل
الاخر او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقف احدهما على الاخر اولى من العكس فيلزم افتقار
كل واحد منهما الى الاخر فيلزم الدور وان لا افتقر واحد منهما الى الاخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء احد
انتفاء الاخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك
الحكم في محل اخر وثالثها العقلاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام دليل
اقوى من الاول فيه مع انه يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان الانسان اذا لبس الثوب ليقع الحر و
البرد واذا اتفق لبعض الناس انه قال له ظالم ان لبست هذا الثوب قتلتك فانه يترك العمل بمقتضى الدليل
الاول في الصورة وان كان يعمل بمقتضاه في غيرها واذا استحسن ذلك في العادة وجب حسنه في
الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ورابعها وهو ان العلة الشرعية امارة
توجد في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط كون الشيء امارة على
الحكم ان يستلزمه دائما فان الغيم الرطب في الشتاء امارة المطر ثم عدم المطر في بعض الاوقات لا يقدح
في كونها امارة وخامسها ان الوصف المناسب بعد التخصيص يفيد ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان
الاول انا اذا اعرضنا عن الانسان كونه شريفا وكونه مطلوب البقاء غلب على ظننا حرمة قتله وان لم
يخطر ببالنا في ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا عن معرفتها فعلمنا ان مجرد النظر الى الانسانية مع
ما فيها من الشرف يفيد ظن حرمة القتل وان عدم كونه جانيا لا جزء من المقتضي لهذا الظن واذا كان
كذلك فانما حصل للانسانية ظن حرمة القتل واذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لان

العمل



٢٠٩

الظن واجب وسادسها ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يترك
هذا الحكم ويعول بعض القياس وعن ابن عباس مثله ولم ينقل عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك يفيد
انعقاد الاجماع وسابعها انه وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي صورة التخصيص
المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي كنا قد
تركنا العمل بهذين الاصلين وكنا عملنا باصل واحد وهو ان الاصل ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي
اما لو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى حصول المانع كنا عملنا بهذين الاصلين وخالفنا اصلا
واحدا وهو ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد وابقاء اصلين اولى من العكس
فاضافة انتفاء الحكم على المانع اولى من اضافته على انتفاء المقتضي والجواب عن الاول ان الجامع ثم
الفرق ان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه
الى العلة على جميع التقديرات اما اولا فلان منهم من منع كون قيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي و
الذين جوزوه قالوا انما يجوز ذلك بشرط ان يكون مناسبا فلا جرم وجب ذكره في اول الامر ليعرف
انه هل يصح ان يكون جزء العلة الحكم ام لا وعن الثاني انا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي كان شرط كونه
علة الحكم في ذلك على ان يكون علة لذلك الحكم في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيتها ومقتضى
الماهية امر واحد فان كانت تلك الماهية مقتضية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل
المواضع واما الاول وعن الثالث انه لا نزاع فيما قالوه لكنا ندعي انه يتخلف من الفرق بين الاصل
وصورة التخصيص الفرع قيد على العلة ويتم ما قاموا الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع ان الطريق في
الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا غلب على الظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في
الشتاء بعد نزول المطر في بعض الاوقات ثم راه مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول المطر الا اذا غلب
على ظنه انتفاء الامر الذي لاجله عدم نزول المطر في المرة الاولى وذلك لا يقدح في قولنا وعن
الخامس انه مسلم لكن ندعي انه يتخلف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص قيد على العلة وعن
السادس هب انهم قالوا بذلك لكنهم لم ينقلوا التمسك بهذا القياس جاز ان لا وعن
السابع ما ذكرناه في الحجة الثالثة في جانب المسألة الثانية في كيفية دفع النقض هذا لا يمكن الا
باحد امرين احدهما المنع من حصول تمام تلك الاوصاف في صورة النقض الثاني المنع من عدم
الحكم فيها اما القسم الاول ففيه ابحاث احدها المستدل اذا منع من وجود الوصف في صورة
النقض لم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجوده فيها لانه انتقال الى مسألة اخرى بل لو قال
المعترض ما ادلة الدليل على وجوده في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا الدليل
كان متضمنا على دليل وجود العلة في الفرع على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال
المتوجه الى الفرع وثانيها ان المنع من وجود الوصف في صورة النقض انما يكون لوجود قيد في
العلة مفقود في النقض وذلك القيد اما ان يكون لمعنى واحد او معنيين فان كان لمعنى واحد فاما
ان يكون وقوع الاحتراز به ظاهرا او لا يكون مثال الظاهر قولنا الطهارة عن حدث فيفتقر

الى الشيء كالشمس تقتضيه بازالة النجاسة غير مطهرة كما تقول عن حدث وازالة النجاسة لا يكون حدث
مثال الحقيقي قولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع فلا ينتقض بالكتابة لانها
ليست معاوضة لكنها اعتاق اتفاقا اما اذا كان اللفظ مشتركا فاما ان يكون معنى معلوما بالتواطؤ او
بالاشتراك مثال التواطؤ قولنا عبادة متكررة مفتقرة الى تعيين النية كالصلوة فان قيل ينتقض بالحج
فانه متكرر على زيد وعمرو قلنا التكرر يتناول التكرر في الزمان وعلى التكرر في الاشخاص والظاهر هو
الاول وهو مرادنا ههنا مثال الاشتراك قولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون بدعيا
كما لو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين فان قيل ينتقض بالوطء فيها في الحيض قلنا اردنا
بالقرء الطهر **وثانيها** انه هل يجوز دفع النقض بمنع الوصف اما الطاردون فقد جوزوه واما منكروا
الطرد فمنهم من جوزه والمحققون لا يجوز لان اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا
لو جاز تعليل بالقيد الطردي لجاز تعليل بنعيق الغراب وصرير الباب وبالخضوع الوقت ولا نزاع في
فساده **القسم الثاني** في منع عدم الحكم في المجال ان انتفاء الحكم ان كان مذهب المعلل والمعترض
معا كان متوجها وان كان مذهب المعلل فقط كان متوجها ايضا لان المعلل اذا لم يف بعلته في الاطراد فلا
يجب على غيره كان اولى وان كان مذهب المعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المسألة
كخلافه في المسألة الاولى وهو مصرح ببطلان الدليل في المسألتين معا **وثانيها** ان المنع من عدم
الحكم قد يكون ظاهرا وهو معلوم وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول كقولنا في السلم الحال عقد
معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط في الاجارة بل
بتقدير المعقود عليه **الثاني** كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت لكن انتهى العقد **وثالثها**
ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل واحد منهما اما في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء فهذه
الاقسام اربعة الاول الاثبات المجمل والمراد انا ندعي ثبوت حكم في صورة ما وخصمها ينتقض بالنفي المفصل
وهو النفي عن صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة والثبوت في صورة واحدة
فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه الثبوت في صورة معينة
**الثالث** الاثبات المفصل لا يناقضه النفي المفصل لان الثبوت في صورة معينة لا يناقضه النفي في
صورة اخرى لكن يناقضه النفي المجمل لان الثبوت في صورة واحدة يناقضه النفي المجمل **الرابع** النفي
المفصل لا يناقضه الاثبات المفصل لما سبق ولا الاثبات المجمل لانه فرع الاثبات المفصل
بل يناقضه الاثبات العام **ورابعها** ان الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا لكنه يكون ثابتا تقديرا
هل يكون ذلك دافعا للنقض مثاله اذا قال ملك الام علة لرق الولد فقيل ينتقض ذلك بولد
المغرور بحرية الجارية فانه منعقد ولد [illegible] ملك الام علة لرق الولد لكنه موجود تقديرا بدليل
ان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الملك في حكم الحاصل المدفوع والا لما وجبت قيمة الولد **المسألة
الثالثة** مبنية على فرع من فروع تخصيص العلة الاولى اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع
هل يقدح ذلك في صحة العلة ام لا [illegible] لا يقدح لانا لم ندع في مثل هذه العلة كونها مستلزمة

للحكم مطلقا بل ادعينا كونها مستلزمة له غالبا فوجب ان لا يكون مثل هذه العلة والحق انه [illegible]
كون ذات العلة اما ان يكون مستلزمة له غالبا فوجب الحكم او لا يكون فان كانت مستلزمة وجب
كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال عنها الحكم الا لمزيل وذلك المزيل هو المانع فيثبت ان تلك
المستلزمة لا لمزيل الا انا نقول ان تلك [illegible] غير موجودة تلك المستلزمة فوجب ان لا يكون علة
**الثاني** التمسك بالعلة المنصوصة هل يجب علينا ابتداء الدليل ذكر نفي المانع اما الذين قالوا لا يجوز ذكره في
الابتداء قالوا لان المستدل لا يطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم مؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك
الوصف واما نفي المانع فليس له دخل في التأثير واذا كان كذلك لم يجز ذكره في الابتداء وقالوا لان المستدل
مطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم ومؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف اما نفي المانع فليس
له دخل في التأثير واذا كان كذلك لم يجز ذكره في الابتداء والذين قالوا يجوز احتجوا بان المستدل
مطالب بذكر ما يكون معرفا للحكم والوصف ليس تلك الاشارة فتقليل تلك الاشارة مع عدم المخصص
اذا كان كذلك وجب ذكرهما معا فمقتضى هذا الدليل بيان نفي كل الموانع المتفق عليها [illegible]
وجب ان يجب ذكره **المسألة الرابعة** في ان النقض اذا كان واردا على سبيل الاستثناء هل يقدح في
العلة ام لا [illegible] تقدم انه لا يقدح سواء كانت العلة معلومة او مظنونة اما المعلومة فلا نسلم ان من
يقدم على الجناية لا يؤاخذ بضمانها ثم هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة واما المظنونة فكالتعليل
بالطعم فانه لا ينتقض بمسألة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة واعلم انا انما نعلم
ورود النقض على سبيل الاستثناء اذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسألة العرايا فانها
واردة على جميع العلل كالكيل والقوت والمال واذا علمنا ان الوارد مورد الاستثناء لا يقدح في
العلة لان الاجماع لما انعقد على ان حرمة الربوا لا يعلل الا باحدى الامور الاربعة ومسألة العرايا واردة
عليها فكانت هذه المسألة واردة على العلة قطعا فحينئذ وارد النقض لا يقدح في مثل هذه العلة واما
انه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز **المسألة الخامسة** في صورة على
المعنى دون اللفظ كما اذا قال في وجوب صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلوة
الامن فينقض المعترض انه لا تأثير لكون العبادة صلوة في هذا الحكم وان الحق هو وجوب القضاء
ينتقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه واعلم ان المعترض لما لم يبين الغاء القيد
الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي فيكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم
التأثير في جزئها بالنقض **الفصل الثاني** في عدم التأثير وهو عبارة عما اذا كان الحكم ثابتا
بدون ما فرض علة له واما [illegible] الحكم فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة غير تلك العلة
الاولى اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان عدم التأثير قادح في كون الوصف علة هو ان الحكم
لما ثبت بدونه وكان موجودا قبل وجوده كان مستغنيا عنه والمستغنى عن الشيء لا يكون معلولا له واعلم
انه انما يحق اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا يجوز كون الحادث معرفا للوجود ما كان
موجودا قبله ومتى موجودا ابدعه كالعالم مع الباري تعالى واما ان العكس غير واجب في العلل [illegible]

قولنا وقد لكل المتزلة واسا اصحابنا فانهم اوجبوا العكس في العقلية وما اوجبوها في العلة الشرعية
والدليل على عدم وجوبها ان المختلفين لا يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر وتلك المخالفة
من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا والذي يدل على جواز ذلك
في العلة الشرعية انا استقرينا فدلنا على جواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وذلك
موجب القطع بان العكس غير معتبر **الفصل الثالث في القلب** وحقيقته ان يعلق على العلة المذكورة
في قياس يقتضي الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد الى اصل آخر
لكان بحكم ذلك الاصل الآخر اما ان يكون حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول كان رده الى
الاول اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان كان الثاني كان
اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم **المسئلة الثانية**
منهم من انكر امكانه لوجهين الاول ان ذلك الحكم الذي علقه القالب على العلة لا بد وان يكون مخالفا
للحكم الذي علقه القايس عليه والا لما كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان الحكمان
اما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكنهما فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون العلة
الواحدة تقتضي حكمين غير متنافيين والثاني محال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه القالب والقايس لا بد
وان يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان **الثاني** ان العلة المستنبطة
لا بد وان يكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل ان يكون مناسبا لحكمين متناقضين والجواب
عن الاول ان ههنا احتمال آخر وهو ههنا احتمال آخر وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فلا جرم يصح حصولهما
في الاصل لكن الدليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع
ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا ان لا منافاة بينهما
في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الآخر وقد دل
الدليل على امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما انه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل على امكان
ايراد القلب وعن الثاني ان المناسبة قد لا يكون حقيقية بل اقناعية فالقلب يكشف انها ما كانت
حقيقية **المسئلة الثالثة** القلب معارضة الا في امرين احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وهو في
ساير المعارضات يمكن **والثاني** انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصله ورد
هو اصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في ساير المعارضات اما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه
وبين المعارضة فعلى هذا المستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه
بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي
حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب القالب افاده بالقلب
الثاني سلم اصل القياس عن القلب **المسئلة الرابعة** القالب اما ان يذكر القلب لاثبات
مذهبه او لابطال مذهب الخصم فالاول مثل ان يقول الحنفي في ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف
فنقول لبث مخصوص فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يعتبر فيه

الصوم

الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان
في الفرع واما الثاني فاما ان يدل القالب على فساد مذهبه صريحا او ضمنا وهو ان يدل على فساد لازم من لوازم
مذهب الخصم اما الاول فكقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه
فنقول القالب فوجب ان لا يتقدر بالربع كالوجه وهذا الحكمان لا يتناقضان لذاتيهما لانهما
حصلا في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الخصمين **مثال الثاني** قولهم في بيع الغايب
عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فنقول القالب فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح و
يلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذا الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة
وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول لان دلالة
الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة واعلم انه يتم في هذا النوع
شيء يسمى قلب التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك الطلاق فيقع طلاقه
كالمختار فيقول القالب وجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل
اعتبار تساويهما في الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا تخالف مع التسوية جوابه ان عدم الاختلاف
بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت
ولا يقدح في الاستواء في الاصل **الفصل الرابع في القول بالموجب** وحده تسليم ما جعله
المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف وهو يقع في جانب النفي على وجه وفي جانب الاثبات على وجه
آخر اما في جانب النفي فاذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شيء معين غير موجب
لذلك الحكم كما لو قال الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت
في المتوسل اليه فيقول السائل ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص فلم لا يمنع
وجوب القصاص بسبب آخر ثم ان المستدل لو بين ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل
النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر انه ما ذكر الدليل بل ذكر احد اجزاء الدليل واما في جانب الثبوت
فكما لو كان المطلوب اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس كما لو قال
في وجوب الزكوة في الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه فيجب الزكوة فيه قياسا على الابل فيقال اقول
بموجبه لانه يجب فيه زكوة التجارة والخلاف واقع في زكوة العين ومقتضى دليلك وجوب اصل الزكوة
**الفصل الخامس** في الفرق والكلام فيه مبني على ان التعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم لنا
ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضاء حل القتل ثم انه يصح اجتماعها
فعند اجتماعها يكون حل الدم مناسبا لجميعها **فان قيل** لا نسلم ان هناك حكما واحدا بل احكاما كثيرة
فان حل القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول ان الرجل اذا عاد
الى الاسلام زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا

ثم اذا عفى ولي الدم زالت الاباحة الحاصلة بسبب القتل وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب الزنا **الثاني** وهو ان القتل المستحق بسبب القتل يجوز العفو لولي الدم والقتل المستحق بسبب الردة لا يمكن الحاكم من اسقاطه وذلك يدل على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم واحد لكن لا نسلم انه يمكن حصول هذه الاسباب الثلثة دفعة ثم لا يجوز ان يقال لا بد ان يحصل منها واحد قبل حصول البواقي وحينئذ يكون الحكم حاصلا على الثاني سلمنا امكان حصولها دفعة واحدة لكن لم لا يجوز ان يقال انها بأسرها اشتركت في صفة واحدة وهو العلة وذلك المشترك فيكون علة الحكم شيئا واحدا سلمنا انها ليس هناك قدر مشترك لكن لم لا يجوز ان يقال شرط كون كل واحد منها علة مستقلة انفراده عن الغير واذا وجد الغير زال الشرط لاستقلال بالعلية فحينئذ لا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد منها عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرته يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن معنا ما يمنع منه وهو وجوه ثلثة الاول ان جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة وذلك باطل بيان الملازمة ان ما يفضي اليه مثل بيان الملازمة انه اذا كان الحكم الواحد معللا بعلل كثيرة فاذا وجدت واحدة حتى يحصل الحكم اولا او يخالفه ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فهذه الثانية اما ان توجب حكما مثل الحكم الاول او يخالفه او لا يوجب حكما اصلا والاول يقتضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني والثالث يوجب النقض لانه وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم **الثاني** العلة الشرعية مؤثرة بجعل الشارع اياها مؤثرة في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فاما ان يكون بكل واحدة من العلتين مؤثرا في بعض ذلك الحكم او في كله والاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد لا يتبعض واما ثانيا فلانه ذلك اخراج الكل واحدة من العلتين عن ان يكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان هذا النوع معلول كل واحدة منهما غير معلول الاخرى واما الثاني فباطل ايضا لان الحكم لما وقع باحد العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع **الثالث** ان العلة لا بد وان يكون مناسبة للحكم فلو كانت علة للحكمين لكان مناسبا للشيئين مختلفين فيلزم كون الشيء الواحد مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال

**والجواب** قوله لا نسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد وهذا الابطال الواحد اما ان يكون ممنوعا منه وقبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا بوجه ما والاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت ازالتها ايضا واحدة فكانت الاذن في تلك الازالة واحدا **فان قلت** الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يتعدد الحكم لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل **قلت** القول بان الفعل الواحد حلال من وجه وحرام من وجه غير معقول لان الحل ان تقول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك في فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يلزم من وجه من الوجوه منع النهي اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم مع انه يكون ظلما تارة ما مضاد وحركة لا يستمر الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان

هذا





هذا الطلاق فيستحيل ان يتعدد والعلم بذلك ضروري قوله الدليل على المغايرة انه لو سلم زال احد الحكمين وبقي الآخر قلنا لا نسلم انه يزول احد الحكمين بل يزول كون ذلك الحكم معللا بالردة فالزائل ليس هو نفس الحل بل هو وصف كونه معللا بالردة **فان قلت** اذا كان الحل باقيا سواء وجد الردة او زالت كان ذلك الحل مستغنيا بنفسه عن الردة والغني من الشيء لا يكون معللا به **قلت** لما كانت العلة عندي عبارة عن المعرف زال هذا الاشكال قوله ولي الدم يستقل باسقاط احد الحكمين قلنا لا نسلم بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب فاذا زال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم الى ذلك السبب فاما ان يزول الحكم بنفسه فهذا ممنوع قوله لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل قلنا هذا مكابرة لانه لا منافاة بين ذواتها فيصح اجتماعها ونحن بين الكلام على تقديره وقوع ذلك الجائز قوله العلة هي القدر المشترك بين كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي القدر المشترك مخالف لهذا الاجماع واما ثانيا فلان الحيض وصف حقيقي والعدة حكم شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الامر الشرعي الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع من الوطي لاستقض بالطهر والزم قوله بشرط كون كل واحد منها علة مستقلة عدم الآخر قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطي بمجرده وذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذلك القيد العدمي ام لا اما المعارضة لاول فنحوابها ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالعلية اللاحقة اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلم قلتم انه يمتنع واما الثاني فهي مبنية على انها لا يكون مؤثرا في الحكم لذاته بل بجعل الشرع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه القاعدة واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شرط العلية ولو سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة تناسبها بحسب ذلك الوجه الواحد واعلم انه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط عنها كثير من الاسولة بان اذا جمعت بين ان زوجا حليلة واختك وجعلته في حلق المقصد دفعة واحدة فانها تحرم عليك لانك ما انتهاء عنها ولا يتوجه في هذه الصورة اكثر تلك الاسولة **المسئلة الثانية** الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بالعلتين المستنبطتين والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان اذا اعطى فقيرا قريبا احتمل ان يكون الداعي له الى الاعطاء كونه فقيرا فقط وبمجموعهما او لا لواحد منها وهذه الاحتمالات الاربعة متنافية لان قولنا الداعي الى الاعطاء هو الفقر لا غير ينافي ان يكون غير الفقر داعيا او جزء من الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية وان تبت على حد التساوي امتنع حصول الظن بواحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها فذلك الراجح يحصل باحد المناسبة والاقتران لان ذلك مشترك بين الاربعة فيكون العلة هو الراجح دون المرجوح **الثاني** ان الصحابة اجمعوا على قول الفرق لان عمر لما شاوره عبد الرحمن في قصة المجهضة ان عمر ضرب امراة حتى القت جنينا فقال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا ارى

:

عليك الغرض وجب الاستكشاف بانه بما ليس شبهة بالنادب المباح وان ظنا فرق بينه وبين
سائر الشاذيات بان النادب الذي يكون من جنس العرب ماضيا ولا يجوز فيه المبالغة المشبهة الوجد
الاملاف وذلك يدل على اجماعهم على قبول الفرق ويقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين

**الباب الثالث فيما يتفرع من معرفة العلة** مع انه ليس كذلك

وقبل الخوض في تلك الاشياء نذكر تقسيمات العلة **التقسيم الاول** كل حكم ثبت في محل
فعلة ذلك الحكم اما ان تكون ذلك المحل او ما يكون جزءا من ماهيته وداخلا فيه او ما يكون خارجا منه
والخارج اما ان يكون عقليا او شرعيا او عرفيا او لغويا والعقلي اما ان يكون صفة حقيقية او
سلبية او اضافية او ما تركب من هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية
او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة
الحقيقية فقولنا مطعوم فيكون ربويا ومثال الاضافية قولنا سبع صدور من الاصل في المحل
مثال الحقيقية مع السلبية قولنا قتل بغير حق مثال الحقيقية والاضافية والسلبية معا
قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال
العرفي قولنا في بيع الغائب انه يشتمل على جهالة محتمة في العرف مثال اللغوي قولنا في النبيذ
انه يسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب واعلم ان التعليل بجزء المحل ان كان علة
قاصرة وجب ان يكون بالجزء الذي يمتاز ذلك المحل به عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك الشيء
فتصير القاصرة متعدية وان كان بعلة متعدية وجب التعليل بالجزء الذي يشارك غيره والا
لوجدت تلك العلة في غيره فتصير العلة المتعدية قاصرة **التقسيم الثاني** العلة والحكم
اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة
عدمية وفيه نزاع واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو يسميه الفقهاء تعليلا بالمانع
واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضي ام لا **التقسيم الثالث** العلة اما ان تكون فعلا
للمكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا يكون كالكفارة في كلامه الاعتبار **التقسيم الرابع**
الوصف المجعول علة اما ان يكون لازما للموصوف ككون المطعوم ربا او لا يكون فحينئذ يكون
متجددا وذلك المتجدد اما ان يكون ضروريا بحسب العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا
او الخمر خلا او لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا باختيار المكلف ككون البر مكيلا او باختيار الشخص
الواحد كالردة والقتل **التقسيم الخامس** العلة اما ان تكون ذات اوصاف كقولنا قتل عمد
عدوان او لا تكون كقولنا التفاح مطعوم فيكون ربويا **التقسيم السادس** العلة قد تكون دافعة للحكم
ككون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة لمصلحة كما اذا جعلنا
جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع معلل في الحقيقة بما يتبع الجهالة
من تعذر التسليم الاترى ان جواز البيع ثابت حيث لا يمنع الجهالة من صحة التسليم كبيع صبرة
من الطعام المشار اليها ثابت لصحة تسليمها وان كان مجهول القدر **التقسيم السابع** الوصف



المناسب قد يعلم وجوده بالضرورة ككون الخمر مسكرا او نظرا وذلك اما ان يعلم بالضرورة
كونه من الدين ككون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك وامثلته ظاهرة

**المسألة الاولى** اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان تكون قاصرة او متعدية
فان كانت الاولى صح التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لانه لا استبعاد في ان
يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا **الا ان قلت**
لو كان محل الحكم علة الحكم لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لوجهين الاول ان المفهوم
من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك صح ان يعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الآخر فهذان
المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذلك الشيء او خارجين عنه او احدهما داخل والآخر خارج
فان كان الاول كان ذلك الشيء مركبا في نفسه والجزء الذي هو بطريق الفاعلية غير الجزء الذي هو
بطريق القابلية فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وان كان الثاني كان هذان الامران الخارجان
عن تلك الماهية لاحقين لها وكل لاحق معلول لغيره فالامر ينقل الى ان المفهوم من كون تلك الماهية
علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الآخر فيكون الكلام في هذين المفهومين
كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها لزم
كون الماهية مركبة لان كل ماله جزء فهو مركب ويلزم ان يكون اما الفاعلية واما القابلية جزءا من
الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيئين
خارجة عن الماهية والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون الفاعلية او القابلية
داخلا في الماهية **الثاني** وهو ان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر
نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد مؤثرا وقابلا لزم كون النسبة الواحدة
بالوجوب وبالامكان معا وهو محال **قلت** قد بينا في كتب العقلية ما في هذين الوجهين
من المغالطة واما ان كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون محل الحكم علة الحكم لان العلة المتعدية هي التي
توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره لان الشيء لا يكون نفس غيره

**المسألة الثانية** الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به اما الذي لا يكون كذلك مثل
الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل
به والاقرب جوازه **لنا** انا اذا ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة
ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة اخرى فانه يلزم حصول [illegible] لا محالة من ذينك الظنين
ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن [illegible] ظن حصول تلك الحكمة في صورة اخرى يلزم حصول
مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى لكن النزاع في ان ذينك الظنين هل يحصلان ام لا
سلمنا [illegible] على جوازه ولكن بين امتناعه من وجوه **الاول** ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة
او بالحاجة المخصوصة والاول باطل والا لكان كل حاجة معتبرة والثاني ايضا باطل لان الحاجة امر
باطن فلا يمكن الوقوف على مقاديرها واشتراك كل واحد من مراتبها التي لا نهاية لها في المرتبة الاخرى

ولوجب العمل بها لكن لم **فان قيل** لا نزاع في انه
لو حصل ظن تعليل الحكم في الاصل [illegible] الحكم
ثم حصل ظن [illegible]

بناء على التعبير الثاني لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وتعليله بالوصف جائز فالتعليل بالحكمة غير جائز

واذا تعذر التعليل بالحكمة غير جائز بيان الملازمة ان شرع الحكم لا بد وان يكون لفائدة عائدة
الى العبد لانعقاد الاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا كما هو قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا
واذا كان كذلك فالمؤثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة اما الوصف فليس بمؤثر البتة وانما جعل مؤثرا لاشتماله
على الحكمة التي هي المؤثر اذا ثبت هذا فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز اسناده الى
الوصف لان كل ما يقدح في اسناده الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل
قادح في الفرع وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحا في الحكمة لان القادح في الفرع قد لا يكون
قادحا في الاصل فاسناد الحكم الى الوصف مع امكان اسناده الى الحكمة تكثير لامكان الغلط من
غير حاجة اليه وانه لا يجوز ولما رأينا انه جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز لتعذر التعليل
بالحكمة **الثالث** لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة وطلبها غير واجب فالتعليل بها غير جائز
بيان الملازمة ان المجتهد مأمور بالقياس عند فقدان النص ولا يمكنه القياس الا عند وجدان
العلة ولا يمكنه وجدانها الا بعد الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن طلب العلة
غير واجب فاذا كانت الحكمة علة كان طلبها واجبا بيان ان طلب الحكمة غير واجب ان الحكمة لا تعرف
الا بواسطة معرفة الحاجات والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة فوجب
ان لا يكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج **الرابع** انا استقرينا
الشريعة فدل على ان الاحكام معللة بالاوصاف لا بالحكم لانا لو فرضنا حصول الاوصاف الجالبة
كالنكاح والبيع والهبة عارية عن المصالح استعقبت الاحكام ايضا ولو فرضنا حصول المصالح دون
هذه الاوصاف لم تثبت هذه الاحكام البتة وذلك يدل ظاهرا على امتناع التعليل بالحكم
**الخامس** الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا خالفناه في الاوصاف الجلية لظهورها وظهور الحاجة اليها فبقي ما عداه على الاصل
**السادس** ان الحكمة منافية للحكم لان الزجر مانع لحصول القصاص وعلة الشيء يستحيل تأخرها
عن الشيء فالحكمة لا يكون علة للحكم والجواب قوله الدليل على جواز التعليل انا نعلم ان الحكم في
الاصل معلل بالحكمة قلت لا نزاع في ان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك انا لما
نستدل بكون الوصف مشتملا على المصلحة على كونه علة فلا يخلو اما ان يكون الدال على عليته
مطلق المصلحة او اشتماله على المصلحة على كونه علة نوعا معينة والاول باطل والا لكان كل وصف
مشتمل على وصف مشتمل على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم ولما بطل القسم الاول تعين الثاني
فنقول اما ان يمكن الاطلاع على المصلحة المخصوصة او لا يمكن فان امتنع الاطلاع على المصلحة
المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملا عليها على كونه علة لان العلم باشتمال الوصف
عليها موقوف على العلم بها وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها ممكن
وبهذا الحرف ظهر الجواب عن قوله المصالح امور باطنة فلا يمكن الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل
بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف قلنا التعليل بالحكمة من وجه آخر وهو صعوبة الاطلاع

وعسر



٤١٤

وعسر الاطلاع على الحكمة قلنا كان كل واحد منهما راجحا من وجه ومرجوحا من آخر حصل الاستواء
قوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها قلنا نحن وان اختلفنا في جواز تعليل الحكم بالحكمة
لكنا اتفقنا على ان كون الوصف علة معلل بالحكمة فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة
فقد بطل قولك وان اقتضى وجوب طلبها فقد بطل قولك ايضا قوله الاستقراء دل
على تعليل الاحكام بالاوصاف لا بالحكم قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكمة حاصل في صور كثيرة
مثل التوسط في اقامة الحد بين المصلحة بين الزاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير قوله
الثاني في القياس تمام ترك العمل بهذا الوصف المقصود قلنا الحكمة علة لعلية الوصف فاولى ان تكون علة للحكم
قوله الحكمة ثمرة الحكم قلنا في الوجود الخارجي لا في الذهن وهذا قيل اول الفكر آخر العمل **[illegible]**
في الاول المسألة الحكمة علة لعلية العلية فاولى ان تكون علة للحكم بيانه ان الوصف لا يكون مؤثرا في الحكم
الا لاشتماله على جلب نفع او دفع مضرة فكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يكن العلة لذلك الحكم الحكمة المخصوصة
استحال التوصل الى جعل الوصف علة وان امكن ذلك وهو مؤثر في الحكم والوصف ليس بمؤثر كان اسناد
الحكم الى الحكمة المعلومة التي هي المؤثر اولى من اسناده الى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بمؤثر **المسألة
الثالثة** المعللون بالحكمة لما قيل لهم ان الحكمة مجهولة القدر فان حاجة الانسان في مجاز زمان الجوع
دون حاجته في مقطع زمان الجوع ولما كان الغالب فيها التفاوت لم يكن القدر الموجود في الاصل
ظاهر الوجود في الفرع فلم يصح القياس فمن الناس من اجاب عنه بانا نعلل بالقدر المشترك بين الصورتين
لا يحصل في الاصل قدر معين في الاصل من المصلحة وفي الفرع قدر معين وكل متعادين فلا بد وان يكون
بينهما اشتراك في قدر معين بالحاجة الى ... فانها غير معتبرة قالوا نحن انما عللنا بالقدر المشترك
بين الفرع والاصل ونحن لا نسلم ان ذلك القدر المشترك حاصل في صورة النقض واعلم ان هذا الكلام
ضعيف وذلك لانه يحتمل ان لا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الاصل والحاصل في الفرع اشتراك
الا في كونه مصلحة والتعليل بهذا المسمى غير ممكن والا لاصبح النقض بجميع المصالح المنفكة
عن هذا الحكم واما الاشتراك بين القدرين في امر آخر وراء عموم كونه مصلحة فغير معلوم ولا مظنون واذا
كان وجوده غير ظاهر لم يكن التعليل به ظاهرا **المسألة الرابعة** يجوز التعليل بالعدم خلافا
لبعض الفقهاء لنا ان الظن يحصل بدوران الحكم مع العدميات والدوران مفيد لظن العلية والعمل
بالظن واجب احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية لوجوه احدها ان العلية مناقضة للاعلية
المحمولة على العدم واللاعلية عدمية والعلية ثبوتية فلو حملناها على العدم كان النفي المحض موصوفا
بالصفة الوجودية ولو جوزنا ذلك لما امكننا ان نستدل بكون الجماد ... وحصول ... في الحيز
على كون الموصوف بهذه الصفات موجودا وهو سفسطة **وثانيها** ان العلة لا بد وان تتميز عما
ليس بعلة سواء اريد بها المؤثر او المعرف او الداعي او التميز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين
مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون نفس هذا خاصة لذلك ولا نفس ذلك خاصة لهذا وهذا غير
معقول في العدم الصرف لانه نفي محض ولانه لو جاز وقوع التميز فيه لجاز ان يقال المؤثر في العالم عدم

من قلت اقول ذات معدومة على ما ذهب اليه القائلون بان المعدوم شيء لان ذلك عندهم
ثابت بل الالزام ان يجعل النفي المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا ولا امرا من الامور مؤثرا في
العالم وذلك مما يسد باب اثبات الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وثالثها** ان العدم اما
ان يكون متمايزا عن النسبة من كل الوجوه او لا يكون فان كان كذلك لم يكن له اختصاص بذات دون ذات
وبوقت دون وقت فلا يجوز جعله علة لحكم معين في وقت معين وفي شخص معين وان كان له انتساب
من وجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا ضرورة كون نقيضه اللاانتساب فيلزم وصف العدم
بالوجود وهو محال **ورابعها** ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم لا يجب عليه سبر الاوصاف
العدمية فانها غير متناهية مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة وذلك يدل على ان الوصف
العدمي لا يصلح للعلية **وخامسها** قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا يكون
من سعيه فوجب ان لا يترتب عليه حكم وان كل حكم ثبت فانه يحصل للانسان بسبب جلب منفعة او دفع
مضرة فثبت ان الوصف العدمي لا يمكن ان يكون علة **فان قلت** الامتناع عن الفعل عدم مع انه
قد يكون مأمورا به ويكون منشأ المصالح والمفاسد **قلت** الامتناع عن الفعل عبارة عن امر
يفعله الانسان ويترتب عليه عدم ذلك الشيء فثبت ان الامتناع ليس عدما محضا **والجواب**
عن الاول ما ذكرتم من الدلالة على ان العلة صفة ثبوتية معارض بدليل آخر وهو انها لو كانت
ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة الى تلك الذات فكانت ممكنة
فكانت مفتقرة الى العلة وكانت علة العلية لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل وعن الثاني
نسلم انه لا يجوز ان يكون العدم متميزا عما ليس بعلة لكن لا نسلم ان التميز يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان
عدم احد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الآخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وايضا عدم
اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي ذلك فقد حصل الامتياز في العدميات
وعن الثالث ان العلة علة بخصوصها قوله فالخصوصية صفة ثابتة للنفي المحض قلنا لا نسلم
ان الخصوصية امر ثبوتي فانها لو كانت امرا ثبوتيا لكانت في نفسها امرا مخصوصا فلزم التسلسل
وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يجب عليه السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية سلمنا ذلك
ولكن اسقط ذلك التكليف لتعذره فان العدميات غير متناهية وعن الخامس انا نعلم بالفرق
كوننا مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم قد يكون سعيا قوله الامتناع عبارة عن فعل يترتب
عليه ذلك العدم قلنا لو كان الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه العدم لكان المنع عن
الفعل فاعلا وذلك محال **المسألة الخامسة** للمانعين من التعليل بالعدم ان يمنعوا من التعليل بالاوصاف
الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون علة انما قلنا انها عدم لان مسمى الاضافة
ليس امرا وجوديا وانما قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان هذا المسمى وجوديا
لكان انما حصل هذا المسمى كان وجوديا فاذا فرضنا في اضافتنا كونها امرا وجوديا كانت لا محالة
صفة لمحل وكانت حلولها في ذلك المحل اضافة بينها وبين ذلك المحل فاذا كان ذلك المسمى امرا وجوديا كانت

اضافة الاضافة امرا وجوديا ولزم ايضا حلول الاضافة الاولى الى غير النهاية فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون
وجوديا واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة
المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن الخصوصية فلو كانت امرا وجوديا لكان الوجودي اما
قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة
صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجود في النفي المحض وهو محال فثبت
ان سائر الاضافات يمتنع ان يكون وجوديا فهو معدوم فالتعليل بالمعدوم غير جائز على ما تقدم
**المسألة السادسة** يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا لبعضهم **لنا** ان الدوران يفيد
ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية **واحتجوا** بامور **احدها** ان الحكم
الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه متقدما على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل كونه متأخرا ويحتمل كونه
مقارنا وعلى التقدير المتقدم لا يصلح للعلية والا لزم تخلف الحكم عن علته وعلى تقدير التأخر لا يصلح
للعلية والا لزم تخلف الحكم عن علته وعلى تقدير التأخر لم يصلح للعلية لان المتأخر لا يكون علة
للمتقدم وبتقدير المقارنة يحتمل ان يكون العلة هو وان يكون غيره فاذن هو على التقديرات الثلاثة
لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب لا بالنادر فوجب الحكم
بانه ليس بعلة **وثانيها** ان تفسير العلة اما بالمعرف او الداعي او المؤثر فان فسرناه بالمعرف
امتنع تعليل الحكم الاصلي بحكم آخر لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غير واما الثاني والثالث
فباطلان لان من يقول بالمؤثر والداعي يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالحكم
بان الحكم الشرعي مؤثر او داعي خرق للاجماع وهو باطل **وثالثها** ان شرط العلة التقدم على المعلول
وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فاذن شرط العلية مجهول فلا يجوز الحكم بالعلية **ورابعها**
ان الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس احدهما مرتبا على الآخر في الوجود والانعقاد
والمعلومية فليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس فاما ان يحكم بكون كل واحد منهما علة للآخر وهو
محال او لا يكون واحد منهما علة للآخر وهو المطلوب **والجواب** عن الاول لا نسلم ان تقدير التأخر
لا يصلح للعلية لان المراد من العلة المعرف والمتأخر يجوز ان يكون معرفا للمتقدم وعن الثاني
انا نفسر العلة بالمعرف قوله المعرف للحكم في محل النص هو النص لا غير قلنا سبق الجواب عنه في مقدمة الباب
الثاني وعن الثالث لا نسلم ان التقدم شرط العلية على ما بيناه وعن الرابع انه يجوز كون كل واحد
منهما علة لصاحبه بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه **فرع** اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي
بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالشرعي ومثاله ان نعلل اثبات الحيوة في الشعر
بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز لان المراد من هذه العلة المعرف ولا
يمتنع ان يجعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي **المسألة السابعة** يجوز التعليل بالاوصاف
العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن بشرطين احدهما ان يكون مضبوطا متميزا
عن غيره والثاني ان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز

ان لا يكون ذلك الوصف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به **المسألة الثامنة**
يجوز التعليل بالوصف المركب عند الاكثرين وقال قوم لا يجوز لنا ان المناسبة مع الاقتران
او الدوران مفيد ظن العلية فيجب العمل به احتج المنكرون بامور ثلثة احدها ان جواز التركيب في
يوجب تطرق النقض الى العلل العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل
ماهية مركبة فان عدم كل واحد من اجزائها علة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة
صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة يتوقف على تحقق الموصوف واذا ثبت كان كذلك كان
عدم كل واحد من اجزاء الماهية علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها
فقد عدمت العلية فاذا عدم بعد ذلك جزء آخر لم يكن عدم هذا الجزء الثاني علة لعدم تلك
الماهية لان ذلك حصل عند عدم جزء الاول فلا يحصل مرة ثانية بعدم الجزء الثاني فقد حصل عدم
جزء الماهية مع انه لم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فقد وجد النقض في العلل العقلية
لان عدم جزء الماهية امر حقيقي سواء كان علية الشيء عقلية او وضعية **فان قلت** فهذا يقتضي
ان لا يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم كل واحد من اجزائها علة مستقلة لعدم تلك الماهية
فيعود المحال **قلت** ليست الماهية امرا وراء مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم احد تلك
الاجزاء علة العدم شيء آخر واما علية الماهية فنوع حكم زايد على ذات الماهية فعدم بها عند عدم
كل واحد من اجزاء الماهية فظهر الفرق **وثانيها** ان كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء سواء
حصلت لذلك الصفة بذاته او بالجعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما ان يقال حصلت
تلك الصفة بتمامها بكل واحد من تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشيء علة الا حصول العلية
فيه واما ان يقال حصل في كل واحد من اجزاء العلة وهذا ايضا محال لانه يقتضي انقسام الصفة العلية
حتى يكون العلية نصف وثلث وربع وذلك محال **وثالثها** ان كل واحد من تلك الاجزاء لما لم يكن علة
فعند انضمامها اما ان يكون قد حدث امر لم يكن او ما كان كذلك فان حدث امر فالمقتضي لحدوث
ذلك الامر اما كل واحد من تلك الاجزاء او مجموعها فان كان الاول كان كل واحد من الاجزاء
مستقلا باقتضاء العلة فوجب كون كل واحد منها علة تامة وذلك محال وان كان الثاني كان الكلام
في اقتضاء ذلك المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع العلية فيلزم ان يكون
بواسطة حدوث شيء آخر ولزم التسلسل وهو محال وان كان قلنا انه لم يحدث امر لم يكن حاصلا
فتلك الاجزاء حال الاجتماع كونها حال الانفراد لكنها حال الانفراد ما كانت علة فكذا عند
الاجتماع **والجواب** عن الاول ان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية علة العدم علية
الماهية وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع وعن الثاني ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم
التسلسل على ما قررناه واذا لم يكن صفة ثبوتية امتنع القول بانها اما ان يحل كل واحد من الاجزاء
بتمامها او يقسم عليه انقسام اجزاء الماهية وعن الثالث انه منقوض بكل واحد من العشرة
فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة فكذا ههنا **فرعان** الاول نقل الشيخ ابو اسحق







الشيرازي عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة وهذا الحصر لا اعرف له حجة **الثاني** في
الفرق بين جزء العلة وبين محلها وشرطها ذات العلة وشرطها على نحو ما قيل يجوز فيه لا بد من هذا الشرط وذكروا
فيه وجهين **الاول** انه الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة **الثاني** وهو انه
يلزم من عدمه عدم ... واقعة لوجود الحكم واذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق وهم المسوغون
للطرد والنكوص لتخصيص العلة واحتج اهله بان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم وهو انما يكون
معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود من الشرط واضافة الى الاهل والمحل فيكون كل واحد من
هذه القيود جزءا من المعرف للحكم فيكون جزءا من العلة بل لا ينكر ان بعض هذه القيود اقوى في
الوجود من بعض فان القتل لذاته وحينئذ ... وهي اضافته الى القاتل والى المقتول وذات
القتل اقوى في الوجود من هذه الاضافات لاحتياجها في الوجود اليه وقد يكون بعض تلك القيود
مناسبا دون البعض ويكون بعضها اقوى في المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا المقام فالمعتبر
في تعريف الحكم هو المجموع وحينئذ لا يبقى بين جزء العلة وبين شرطها فرق وفائدة هذا البحث انه اذا
صدر بعض تلك الاجزاء عن انسان وآخر عن آخر فان كان تلك الاجزاء متفاوتة في القوة والمناسبة
اشتركا والا نسب القتل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه الفائدة حاصلة سواء سميناه جزء العلة او شرطها
ومن الناس من سلم الفرق وزعم ان العلة انما يعرف عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول فقد
دل النص على كون مناط الحكم هو العلة وسائر القيود التي ... اعتبارها ... يستقل بجملتها
شرايط وان كان الثاني فالذي يكون مناسبا هو العلة والذي يكون معتبرا في تحقق المناسبة ولا يكون
كافيا فيها هو جزء العلة والذي لا يكون مناسبا لا بذاته ولا بجزئه فهو الشرط هذا اذا عرفنا علية الوصف
بالمناسبة اما اذا عرفناها بسائر الطرق لم يتجه هذا الفرق **المسألة التاسعة** اتفقوا على انه لا يجوز التعليل
بالعلة بالاسم مثل تعليل الخمر بان العرب سمته خمرا فانه يعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا اثر له
فان اريد به تعليل المسمى بهذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذاك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم
**المسألة العاشرة** مذهب الشافعي انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال
ابو حنيفة واصحابه لا يجوز واتفقوا في العلة المنصوصة لنا ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة
على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف على ذلك
فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية او لم تكن **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها
لا تتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك
ولكن وجد ما ينافيها ما يدل على فساد العلة القاصرة وهو من وجوه الاول ان العلة القاصرة
لا فائدة فيها وكل ما لا فائدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير جائز وانما قلنا انه لا فائدة فيها لان
الفائدة منها ان يتوصل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة ههنا لانه لا يمكن التوصل بها الى
معرفة الحكم في الاصل لان ذلك معلوم بالنص ولا يمكن التوصل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان
ذلك الحكم معلوم بالنص ولا يمكن التوصل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد

ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفايدة وانما قلنا ان ما لا فايدة فيه عبث
وان العبث غير جايز فلذلك بالاجماع **الثاني** الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لان اتباع الظن
وهو غير جايز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا تركنا العمل به في العلة المتعدية لان فيها فايدة
وهي التوصل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفايدة مفقودة في القاصرة فوجب بقاؤها
على الاصل **الثالث** العلة الشرعية امارة فلا بد وان يكون كاشفة عن شيء والعلة القاصرة
لا تكشف عن شيء من الاحكام فلا يكون امارة فلا يكون علة والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال
صحة كونها علة موقوف على صحة وجودها في غير ذلك المحل قلنا لان الحاصل في المحل الاخر لا يكون
هو هو بعينه لاستحالة حلول الشيء الواحد في المحلين بل يكون مثله واذا كان كذلك فنقول كل ما يحصل
له من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون ممكن الحصول له عند عدم حلول مثله في محل آخر
لان حكم الشيء حكم مثله واذا امكن حصول تلك الامور فبتقدير تحقق ذلك وجب ان يكون علة لان تلك
العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور واما المعارضة الاولى وهي انه لا فايدة فيها قلنا لا نسلم
قوله الفايدة ان يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا لا نم ان معرفة الحكم فايدة لكن لا نسلم انه لا فايدة الا هي
فما الدليل على هذا الحصر ثم انا نبين فايدتين اخريين الاولى انه يعرف ان حكم الشرع مطابق لوجه
الحكمة والمصلحة وهذه فايدة معتبرة لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل
وعن قبول التحكم المحض والتعبد الصرف ابعد **الثانية** انه لا فايدة اكثر من العلم بالشيء فانا اذا
علمنا الحكم اذا اطلعنا على علته صرنا عالمين او ظانين بكذا فاطلعنا عنه وذلك محبوب القلوب
ولا شيء ايضا ان يكون لنا نافيه مصلحة سلمنا انه لا فايدة الا ان يتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن في جانب الثبوت
او في جانب العدم ع م وههنا امكن التوسل به الى عدم الحكم بيانه انه اذا غلب على ظننا كون الحكم
الاصل معللا بعلة قاصرة استغنا بين القياس **قلت** لجواز ان يوجد في الاصل وصف
متعد يناسب ذلك الحكم فلو لم يجز التعليل بالعلة القاصرة لكان ذلك الوصف المتعدي خاليا عن المعارض
وكان يجب التعليل به وحينئذ كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع اما لما جاز التعليل بالوصف القاصر صار
معارضا لذلك الوصف المتعدي وحينئذ لا يثبت القياس ويمتنع الحكم سلمنا انه لا فايدة فيها فلم
قلتم انها لا تكون علة فانه لا يمتنع كونها علة مؤثرة في الحكم مع ان الطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا
انه لا فايدة فيه لا يجوز اثباته ولكن لا يجوز ذلك قبل ان نعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فلا يمكن
منعه عن ذلك الطلب وبعد وقوفه على العلة القاصرة لا يمكن منعه عن ذلك الطلب حينئذ وقوفه على
العلة القاصرة لا يمكن منعه من معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه سلمنا كل ما ذكروه لكنه منقوض
بالتنصيص على العلة القاصرة فان كل ما ذكروه حاصل فيها مع جوازها قوله الدليل يمنع القول بالعلة
المظنونة قلنا لا نسلم والتمسك بالاية قد سبق الجواب عنه في مسألة اثبات القياس وايضا
فعندنا ان العلة المتعدية فانها وسيلة الى اثبات الحكم بالعلة القاصرة وسيلة الى نفي الحكم
فوجب كون القاصرة حجة لانها على وفق النافي والمتعدية على خلافه فلما قلنا هذه الادلات






لا يكشف عنه كما قلنا لا نسلم انه لا يكشف عن المنع من استعمال القياس ههنا لكنه يكشف عن حكم الحكم
ههنا لكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة **فرع** اختلفوا في الحكم في مورد النص هل ثابت
بالنص او بعلة النص فقال الحنفية لا يمكن ثبوته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون
لا يكون طريقا الى المعلوم واصحابنا جوزوه والخلاف فيه لفظي لانا نعني بالعلة ههنا امرا مناسبا
يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله وذلك مما لا يمكن انكاره **المسألة الحادية عشر**
اتفقوا انه يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا لبعض الفقهاء العصريين مثاله قولهم الملك
معنى مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وربما قالوا الملك الحادث يستدعي سببا
حادثا وهو اما هو قول بعت واشتريت وهاتان الكلمتان مركبتان من الحروف المتوالية
وكل واحد من تلك الحروف لا يوجد عند وجود الحرف الاخر فاذن ليس لهاتين الكلمتين
وجود حقيقي لكن لهما وجود تقديري وهو ان الشارع قدر بقاء الحروف الى حين حدوث الملك
ضرورة انه لا بد من وجود السبب حال حصول المسبب وقد يذكرون هذا التقدير في جانب
الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته **واعلم** ان هذا الكلام
من جنس الخرافات لان الوجوب اما ان يكون معناه مجرد تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا
او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون الاخلال به مؤثرا في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة
فان كان الاول لم يكن لتعلق الخطاب حاجة الى يمين بحدوث يكون علة لان ذلك التعلق
قديم ازلي فكيف يكون معللا بالحوادث وان كان الثاني فالمؤثر في الحكم جهات المصلحة
والمفسدة فلا حاجة فيه الى بقاء الحروف وايضا فالمقدر يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف
لو وجدت مجتمعة لخرجت عن ان تكون كلاما فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل فيها قوله
بعت واشتريت لحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير المال في الذمة فهو ايضا
حصل بمعنى له الا ان الشرع مكنه الا في الحال او في الاستقبال من ان يطالبه بالمقدر من
المال فهو فيما يستقل شرعا وعقلا واما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي لا حاجة في
العقل والشرع اليها **المسألة الثانية عشر** العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون
حكمها اكثر من واحد وتلك الاحكام اما ان تكون متماثلة او مختلفة او متضادة فالاول اما
ان يكون في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لاستحالة اجتماع المثلين والثاني جايز وهو
كالقتل الذي يحصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني فهو ان
يوجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جايز كالحيض لتحريم الاحرام بالحج ومس المصحف والصوم
والصلاة واما الثالث وهو ان يوجب احكاما متضادة اما ان تتوقف عليتها
لها على شرطين او لا يتوقف فان كان الاول فالشرطان اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم
يجز جاز ان تكون العلة موجبة لحكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان وان كان
يجوز اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلية باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر وجب

ان مقتضيا جميعا وهو محال او لا مقتضي واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان يكون علة ولهذا
البيان يبطل ايضا انه لا يجوز ان توقف اقتضاء العلة معلولها المتضادين على شرط الثاني من شرط
العلة اختصاصها بين الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشيء اولى من اقتضائه لغيره **الثالث**
ان اقتضاءها معلولها قد يكون موقوفا على شرط مثل الزنا وانه لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان وقد
لا يكون وهو ظاهر **الرابع** العلة قد يكون علة لاثبات الحكم في الابتداء كالعدة في منع الحل
وقد يكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد يكون العلة قوية على الدفع دون الرفع
مثل العدة والردة فانهما يمنعان النكاح ولا يرفعانه وقد تكون قوية عليهما معا **المسألة الثالثة عشر**
قد يستدل بثبات الحكم على العلة وقد يستدل بعلية العلة على الحكم فالاول مثل ان يقال شهود
عدوان فيكون موجبا للقصاص والثاني ان يقال القتل العمد العدوان يقال بسبب لوجوب
القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح والثاني فاسد لانه فرق بين ماهية القتل
وبين كونه سببا للقصاص فانه قد يعلم كونه قتلا مع الذهول عن السببية وقد يعلم السببية مع الذهول
عن كونه قتلا والسببية امر اضافي والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من
المضافين فدعوى كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب
القصاص لا نقول انما نبطل ذلك يستدعي تحقق هنا وتحقق ذلك حتى يحكم على هذا بانه
سبب لذلك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم اولا فلو استفدنا ثبوت الحكم
من ذكر السببية لزم الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته
على ثبوت الحكم **المسألة الرابعة عشر** تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لا يتوقف على
بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسألة من فروع جواز تخصيص العلة فاما اذا انكرناه
امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه فهاهنا بحث والحق انه غير معتبر لدليلين
الاول ان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه وجودا وعدما
حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن حجة **الثاني** ان بين المقتضي والمانع
معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به واذا جاز التعليل بالمانع حال ضعف
فلان يجوز ذلك عند قوته وهو حال عدم المقتضي كان اولى **احتج المخالف** بامور احدها
انا اذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم متجدد والاول باطل لان
العدم المستمر كان حاصلا قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبل يمتنع تعليله بالحاصل
بعده والثاني تسليم المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود
بعد ان كان معرضا للدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي **وثانيها** ان انتفاء
الحكم لاجل انتفاء المقتضي اظهر عند العقل من انتفائه لحصول المانع واذا كان كذلك فاما ان يكون ظن
تحقق انتفاء المقتضي مثل ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه فان كان الاول امتنع
تعليل عدم الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود المانع لما استويا في الظن واختص عدم







المقتضي بمزية وهي ان ظن اسناد عدم الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى وجود المانع كان
ظن تعليل عدم الحكم بعدم المقتضي اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فيلزم ان لا يجوز تعليل عدم
الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم المقتضي اظهر في القدر الذي ذكرنا فظهر واما ان كان ظن عدم المقتضي
مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع وظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل
على ان التعليل بالمانع يتوقف على رجحان المقتضي وهو المطلوب **وثالثها** ان التعليل بالمانع يتوقف
على بيان المقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلان من قال الطير انما لا يطير لان القفص
يمنعه فهذا التعليل يتوقف على العلم بكون الطير حيا قادرا فان تقدير موت الطير يمتنع تعليل عدم
الطيران بالقفص وكذلك من علل عدم حضور زيد في السوق لحضور غريم له هناك لا بد وان يبين
انقياد داعي الحضور والا قبح ذلك التعليل عرفا واما الثاني فلقوله عليه السلام ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح **ورابعها** ان عدم المقتضي
يستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي لامتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل
الحاصل محال فثبت انه لا بد من بيان وجود المقتضي والجواب عن الاول ان العلة الشرعية
معرفة والمعرف يجوز تاخره عن المعرف قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لو سكت الشرع
لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه معرف للانتفاء قبل الشرع وذلك حاصل فيما
ما قلتموه وعن الثاني انه يعرف بمجرد النظر الى وجود المانع مستقصي عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام
الثلاثة التي ذكرتموها وعن الثالث لا نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على
العلم بوجود المقتضي عرفا لانا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر يكفي في حصول ظن
انه لا يحضر وان كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه بل نقول هذا القدر يدل على ان اتباعا
نتوقف بمجرد النظر الى المانع عند ظن عدم الحكم عرفا فليمتنع شرعا للحديث وعن الرابع ان ترادف
الدليل والمعرفات على الشيء الواحد لا نسلم انه خلاف الاصل **فرع** لو علمنا ان التعليل بالمانع يتوقف على
وجود المقتضي ولكن لا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل يكفي ان يقال اما ان لا يكون
المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ يلزم عدم الحكم في الفرع او حصل المقتضي في الفرع لكنه انما ثبت
فيه تحصيلا للمصلحة ودفعا للحاجة وهذا المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في الاصل واذا ثبت
ذلك فصح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع **المسألة الخامسة عشر** قال بعضهم وجود الوصف
الذي جعل علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل
الغرض بل الحق ان ذلك قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوما بالامارة
الظنية وهنا آخر الكلام في العلة **القسم الثالث** في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه ثلث
ابواب **الباب الاول** في اثبات الحكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اتفق
اكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع تسمية الحاق الغائب بالشاهد ولا بد من
جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول اصحابنا اذا كانت

التعلقة

العالمية شاهدا فمن له العلم معللا بالعلم وجب قطعا ان يكون كذلك واما الجمع بالحد كقول القايل حد العالم
شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غايبا واما الجمع بالشرط فكقولنا العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذلك
غايبا واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب علينا ان نتكلم في تحقيق اعتماد القياس في
مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيهما ان تلك العلة حاصلة بتمامها في
الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل
الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول العلم بتلك المقدمتين حصول
العلم بالنتيجة وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى موثر في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر
في ذلك التأثير كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة واما ان لا يعتبر فيها
ذلك الشي فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا بتمام العلة كل ما لا بد منه في الموثرية
فان كان لا بد من تقدم كون المعنى هناك او في كونه ليس هنا فذلك المعنى ليس وحده تمام العلة على
التفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام المؤثر حصل في الاصل واستلزم الحكم وفي الفرع غير مستلزم
الحكم مع انه لم يختلف حاله البتة في الصورتين لا يجوز زوال شي عنه ولا يجب انضمام شي اليه فيلزم ح
ترجح احد الطرفين الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم
من العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع اذا ثبت هذا ظهر انه يتعذر حصول
هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فيها **فان قلت** حاصل الكلام فيما ذكرته هو
الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو بقياس **قلت** بل هذا هو القياس فانا
اذا رأينا الحكم حاصلا في صورة معينة ثم رأينا ان الاولى ان يعلل بذلك الوصف حاصل في هذه الصورة
الثانية لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية بل يحصل اليقين بها من المقدمتين امر صعب
وذلك لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل فالمثلان لا بد وان يتغايرا بالتعين
والهوية والا فهما اثنان في التعدد المتعين هنا فيكون كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فالاثنان واحد وهذا
خلف واذا حصل التغاير والهوية فلعل ذلك التعين في احد الجانبين جزء العلة او شرط العلية او في
الجانب الآخر يكون مانعا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع واعلم ان المتكلمين طرقا
في تعيين العلة احدها التقسيم الذي لا يكون منحصرا فاذا قيل لم لا يجوز وجود قسم آخر قالوا اجتهدنا
وطلبناه فلم نجده وعدم الوجدان بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر اذا طلب شيا
في الدار ونظر في جميع جوانبها فلم يجده قطع بالعدم وهذا ضعيف اذ رب موجود ما وجدناه بعد الطلب
والقياس على البصر قياس من غير جامع وبتقدير ذلك الجامع فهذا اثبات القياس بالقياس وهو باطل **وثانيها**
الدوران الخارجي وقد تقدم بيان انه لا يفيد الظن والفرق بينهما ان الخارجي معناه اذا وجد كذا وجد
كذا واذا عدم عدم والذهني اذا علمنا هذا علمنا ذلك وان علمنا لم نعلم الظن فضلا عن اليقين **وثالثها**
الدوران الذهني كقولهم متى عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه وان لم نعرف شيا آخر ومتى لم نعرف
كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا سائر صفاته فان العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه امرا بالمحال

في الدار

في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان المؤثر في القبح هو نفس كونه امرا بالتكليف فنقول الكلام
مشتمل على امرين احدهما انه لما لزم من العلم بكونه امرا بالمحال العلم بقبحه لزم ان يكون كونه امرا بالمحال
علة القبح **والثاني** انه لما لم يلزم من العلم بسائر صفاته العلم بكونه قبيحا وجب ان لا يكون سائر صفاته علة
لكونه قبيحا ثم ها هنا تحقيق في هذين المقامين فلا بد من الكلام عليهما فان العلم بهما ليس من العلوم الضرورية
كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وما رايت احدا من المتكلمين ذكر في تقرير هذين المقامين شيا
ودل على انه لا يلزم من ذلك بجميع الاضافات فانا متى عرفنا كون هذا الشخص ابا علمنا كون شخص آخر
ابنا وكذا بالعكس مع استحالة ان يكون كون هذا ابا لذلك علة لكون ذلك
ابنا لهذا لان المتضايفين معا والعلة قبل المعلول والمع لا يكون قبل واما الثاني فانه لا يمكن القطع بانا
اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم بكونه قبيحا الا اذا عرفنا كل صفة فكيف يمكننا
ان نقطع بانا عرفنا كل صفاته فانا لا نجوز ان يكون من الصفات ما لا نعرفه فنجوز ان في بعض تلك الصفات
التي لا نعرفها ان يجب عند العلم به العلم بكونه قبيحا ومع هذا التجويز لا يتم هذه المقدمة سلمنا انه
لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم بكونه قبيحا فلم يدل هذا القدر على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون
مؤثرة في القبح واعلم ان هذا الكلام في هاتين المقدمتين ماخوذ من الفلاسفة فانهم زعموا ان العلم
بالعلة علة العلم بالمعلول فعلى هذا كل ما كان علة القبح يلزم من العلم به العلم بالقبح وزعموا ان العلم
اليقيني بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته فعلى هذا لزم الجزم بالقبح من العلم بكونه امرا بالمحال لزم ان يكون علة
القبح ذاته وكذلك قد نقلنا في كتبنا الكلامية والحكمية العقلية على هاتين المقدمتين وبينا ضعفهما وقررنا
تلك ضعفها **فاما المسألة الثالثة** الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج ونقل ابن جني
في الخصايص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي واكثر اصحاب الحنفية فيكرونه
**لنا** وجوه الاول انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة
سمي خمرا فاذا زالت الشدة مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان علة هذا
الاسم هو الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه يسمى بالخمر
وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام والظن حجة وجب الحكم بحرمة النبيذ **فان قيل** الدوران انما يفيد ظن
العلية فيما يحتمل العلية وهنا لم يوجد هنا لانه ليس بين شي من الالفاظ وشي من المعاني مناسبة
اصلا فاستحال ان يكون شي من المعاني داعيا الى الوضع لانسبة بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية
هنا لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية سلمنا انه يحصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول العلة في
الفرع حصول ذلك الحكم اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع جعلها علة الا انه يرى انه
لو قال اعتقت غانما لسواده فاذا كان له عبد آخر اسود لم يعتق عليه لانا نجعل الانسان علة
الحكم لا يجب ان يتفرع عليه الحكم ابدا فكذا ها هنا لا يلزم من كون الشدة علة لاثبات الاسم حصول ذلك الاسم
اينما حصلت الشدة الا اذا اخبرنا ان واضع الاسم هو الله تعالى والجواب عن الاول انه لا يمكن جعل
المعنى علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي اما اذا فسرناها بالمعرف فلا شك ان الله تعالى جعل الدلالة

على وجوب الصلوة لا بمعنى كون الصلوات موثرة الوجود اصلا بل بمعنى المعرف فكذا ههنا وعن الثاني انا بينا ان
اللغات توقيفية **الثاني** وهو الذي اعتمد عليه المازني وابو علي الفارسي ان لا خلاف بين اهل اللغة
ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب وان كان ما عرف منها اختص
بامر الشيء دبروا ثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين به واستمروا في ذلك علموا انه
رفع لكونه فاعلا ونصب المفعول لكونه مفعولا **فان قلت** كيف يصح ذلك وقد وجد المفعول غير منتصب
وكذا الفاعل قد لا يرتفع فيما مر **قلت** تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عند من يجوز
تخصيص العلة ومن لا يقول به يجعل ذلك القيد العدمي جزءا من العلة **الثالث** وهو ان اهل العربية
اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه مشبها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل وقع
النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون في الاحكام العربية بان هذا يشبه ذلك وكذا اوجبوا الشبه
في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة **الرابع** انه يتمسك بعموم قوله تعالى
فاعتبروا فانه متناول لكل الاقيسة واعتماد الفرقة على ان الحكم لا يثبت في الالفاظ فاسد حيث جعل
الحكمة للاسم خلاف الاحكام الشرعية فان القياس فيها تعدية ما ثبت لها لكنها قد بينا سقوط هذا الفرق احتج المخالف
بامور احدها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دلت الآية على انها باسرها توقيفية فيمتنع في شيء منها ان يثبت
بالقياس **وثانيها** ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا لا تقيسوا لم يجز القياس كما اذا قال اعتقت غانما لسواده ثم
قالوا لا تقيسوا فانه لا يجوز القياس فاذا لم يجز القياس عند التصريح بالامر بالقياس فلان لا يجوز عند ما لم
ينقل من اهل اللغة نص في ذلك كان اولى **وثالثها** ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم
في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا امتنع
التعليل لم يصح القياس لما ثبت **ورابعها** ان وضع اللغات ينافي جواز القياس فانهم سموا الفرس الاسود
ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت
الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا وايضا فالقارورة انما سميت بهذا الاسم
لحصول معنى القرار فيها ثم القرار حاصل في الكوز وغيره ولا يسمى به والجواب عن الاول انه ليس في
الآية انه تعالى علم آدم كل الاسماء توقيفا فيجوز ان يكون علم البعض توقيفا والبعض تمكينا بالقياس ولانه
يجوز ان يدرك اجتهادا وعن الثاني انا نعلم انه منقول بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس
الا ترى ان جميع كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ
بتلك الاقيسة فانه لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك فكان ذلك اجماعا معلوما بالتواتر
وعن الثالث ما قدمنا ان تعرف العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح عدم المناسبة
فيه وعن الرابع ان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري القياس فيها وهذا لا يدل على المنع من القياس
في الشرع **المسئلة الثالثة** المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب والدليل عليه انا اذا اقسنا اللواط
على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد فاما ان يقولوا ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط
واما ان لا يقولوا ذلك فان كان الاول كان الموجب للحد هو المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونهما



موجبين للحد لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى الخصوصية لكل واحد منهما
فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي حكم الاصل فيبطل لان القياس في الاحكام يقتضي
ثبوت الحكم في الاصل ثاني كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع واما ان لم يقل كون الزنا موجبا للحد
لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط استحال القياس لانه لا بد في الجمع من الجامع **فان قلت** الجامع
بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين **قلت**
هذا باطل لان ما صلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة **المسئلة الرابعة**
الحكم الذي طلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم الشرعي المعلوم او المظنون فلنتكلم في هذه الجملة
فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم
العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة فلانه يجوز ان يستدل بعدم
آثار الشيء وعدم خواصه على عدمه واما امتناع قياس العلة فلان الانتفاء الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف يوجد بعد ذلك ولقائل ان يقول علة الشرع لا بمعنى الا المعرف وتأخر الدليل عن المدلول
جائز واعلم ان هذا الكلام مختص بالعدم فاما الاعدام الحادثة فهو حكم شرعي يجري فيه القياسات واما الذي
طريقه العلم فقد اختلفوا انه هل يجوز استعمال القياس فيه ويتبين ان هذا الخلاف لا ينبغي ان يقع في المجوز
الشرعي فانه لو امكن تحصيل اليقين بهذا الحكم ثم حصل النص بان تلك العلة حاصلة في هذه الصورة
لحصل العلم اليقيني في الاحكام الشرعية ام لا واما الذي طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس
**المسئلة الخامسة** اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فقال الجبائي
والكرخي لا يجوز ومنا الكرخي على انه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس واعلم ان هذا
الخلاف يمكن حمله على وجهين **الاول** ان يقال الصلوة بايماء الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على
النبي ان يبينها بيانا شافيا ولنقلها اهل التواتر الينا حتى يصير ذلك معلوما لنا قطعا فلما لم يكن
كذلك علمنا ان القول بها باطل **والثاني** ان يقال لا نعلم انها لو كانت مشروعة لحصل العلم
بها يقينا ولكنا مع ذلك نمنع من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل بالوتر فانه عندهم
واجب مع انه لم يعلم وجوبه قطعا **فان قلت** اذا جوزت في ذلك ان لا يبلغ مبلغ التواتر فلعله
اوجب صوم شوال ولم ينقل ذلك بالتواتر **قلت** المذهب في دفعه الاجماع واما الثاني
فتحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء فيه بالظن فلم لا يكتفى بالقياس ثم انا نستدل على جوازه بعموم قوله تعالى
فاعتبروا او بانه يفيد ظن الضرر فيكون العمل به واجبا **المسئلة السادسة** مذهب الشافعي يجوز اثبات
المقدرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز وحاصل
الخلاف انه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال القياس فيها او ليس كذلك بل يجب
البحث عن كل مسئلة انه هل يجري القياس فيها ام لا لنا التمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا
وبالملائمة قول معاذ اجتهد مع ان الرسول صوبه على اطلاقه وبانه يجب العمل بالضرر المظنون فان ادعوا انه
لا يمكن وجدان العلة في هذه المسائل فذاك انما يظهر بالبحث عن كل واحدة من هذه المسائل فان وجد

العلة فيحتج بالقياس والا فلا ولكن هذا الفرع غير مختص ببعض المسايل بل كل مسئلة لا نجد العلة فيها نص وعليه القياس

واعلم ان الشافعي ذكر مناقضاتهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم حتى عدوها الى

الاستحسان فانهم قالوا في شهود الزنا ومن اتم الشاهدين عليه بالزنا وقالوا اذا اختلفوا وان الشهود عليه

رجمه بالاستحسان مع انه خلاف العقل فلان يعمل فيه بما يوافق العقل كان اولى واما الكفارات فقد

قاسوا الكفارة بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع ورود النص بالعمد

فقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم **فان قلت** ليس هذا بقياس وانما استدلال

على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة **قلت** الكلام ثم ثبتوا ان الحكم في الاصل يجب ان يكون

معللا وباطل ان يكون معللا بما سوى الاشياء فوجب التعليل بما به الاشتراك وهو يلزم من حصول ذلك

المعنى في الفرع حصول الحكم فيه فهذا هو القياس واستخراج العلة بقياس بطريق السبر والتقسيم

واما المقدرات فقد قاسوا فيها وبالغوا فانه لا اقتصار على الاحجار في الاستنجاء الظهر الرخص ثم حكموا

بنقض كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا ايضا

الشافعي بنفسه برخص فاثبت الرخص بالقياس مع ان القياس نفيها لان الرخصة اعانة والمعصية

لا تناسبها اعانة احتج الخصم بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس لا يفيد القطع فيحصل الشبهة

واما المقدرات فهي كالنصب في الزكوة والركعات في الصلوة وقالوا العقول لا يهتدى اليها

واما الرخص فقالوا انها منح من الله تعالى فلا يعدل بها عن مواضعها واما الكفارات فلانها

على خلاف الاصل لكونها مستثناة بالنص النافي للضرر والجواب عنها انها يشكل بالمسايل التي ذكرها

الشافعي ثم نقول هذه الادلة تقتضي بخبر الواحد فانه يجوز اثبات هذه الاشياء بخبر الواحد مع انه

لا يفيد العلم ومنه لا يجب ان يكون خبر الواحد مخصصا لها قايم في القياس الخاص فوجب تخصيصها بالقياس

**المسئلة السابعة** قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي يجوز اثبات العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واقل

النفاس واكثره لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا ولا ظنا فوجب الرجوع فيها

الى قول الصادق **المسئلة الثامنة** الامور التي لا تتعلق بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران

النبي عليه السلام واقرانه ودخوله مكة صلحا او عنوة فان مثل هذه الامور يطلب ليعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفا

فيها بالظن **المسئلة التاسعة** القياس اذا ورد بخلاف النص فالنص اما ان يكون متواترا او احادا

فان كان متواترا فالقياس ان نسخه كان مردودا وان خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان

كان احادا فان كان متواترا فهو اذا ورد خبر الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب الخبر

**المسئلة العاشرة** يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع فانه يمكن ان ينص الله تعالى على احكام الافعال على الجملة

ويدخل تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل مطعوم فيدخل فيه كل مطعوم واما التعبد بالقياس

ان نسخه كان مردودا وان خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان كان احادا فهو ما اذا ورد خبر

الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب الخبر **المسئلة العاشرة** يجوز التعبد بالنصوص

في كل الشرع فانه يمكن ان ينص الله تعالى احكام الافعال على الجملة ويدخل تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة





الربوا في كل مطعوم فيدخل فيه كل مطعوم واما التعبد بالقياس في الاصل فمحال لان القياس لا يصح الا

بعد ثبوت الحكم في الاصل لكن احكام الاصول شرعية لان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية واحدها

لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس لزم الدور وهو محال **الباب الثاني**

في شرائط الاصل اعلم ان الحكم في المقيس عليه اما ان يكون على وفق قياس الاصول او على خلاف قياس الاصول

فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين ولنذكر قبل ذلك ان شرائط هذا الباب مع انه ليس بشرط **القسم الاول**

في شرائط الاصل اذا كان حكمه على وفق الاصول وهي ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس عبارة

عن تشبيه الفرع بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم في الاصل **الثاني** ان لا يكون الطريق

الى معرفة ذلك الحكم ذلك لا يمكن سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا ان جميع الاحكام لا يعرف الا بالسمع

اما على مذهب من يثبت هذه الاحكام لا يعرف عقلا فقد احتجوا عليه بانه لو كان ذلك الطريق عقليا

لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا وهذا ضعيف لان ثبوت

الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول

ذلك الوصف في الفرع فبتقدير ان يكون معرفة العلة عقلية يحتمل ان يكون الباقيتان سمعيتين

وحينئذ لا يمكن معرفة الحكم في الفرع الا بمقدمات سمعية والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت الحكم

في الفرع سمعيا **الثالث** ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة التي لحق بها

الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان يكون هي التي بها يلحق الفرع بالاصل القريب او غيرها فان كان الاول

امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير ذكر الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل القريب

بعلتين مستنبطتين وهو محال واستدلال فلانه لا يمكن اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوسل اليه

بالعلة الموجودة في الاصل حتى توصل الى ثبوته بتلك العلة ثم تعليله بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك

العلة الثانية هي الاخرى فيكون التعليل بها ممتنعا **الرابع** ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل دالا

بنفسه على حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس **الخامس** ... ان يظهر

كون ذلك الاصل معللا بوصف معين لانه رد الفرع اليه لا بجامع لا يمتنع الواسطة **السادس** قال الجبائي

لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم

انما ورد بعد الهجرة والحق انه يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل وقد قيل

هذا الاصل لزم ان يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق اما اذا كان حاصلا اليه فيكون

ذلك كالفرع واستنادا الى وجه قبل ذلك دليل آخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز فان ترادف

الادلة على المدلول الواحد غير محال **القسم الثاني** اذا كان الحكم في المقيس عليه على خلاف قياس الاصول

فقال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا باحدى ثلث

احدها ان يكون قد نص على علة ذلك الحكم لان النص عليه كالتصريح بوجوب القياس **وثانيها**

ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعليله فلا يجوز القياس **وثالثها** ان يكون القياس عليه

موافقا للقياس على اصول اخر والحق ان يقال ما ورد على خلاف قياس الاصول اما ان يكون دليله مقطوعا

بانه غير مقطوع فان كان غير مقطوع به كان اصلا بنفسه لان مراده بالاصل في هذا الموضع ما كان القياس عليه
كالقياس على الخبر فوجب الترجيح المجتهد بين القياسين وكذا انه اذا لم يمنع العموم من قياس يخصصه فاولى
ان يكون القياس على القياس مانعا من القياس المخالف لان العموم اقوى من القياس على العموم **احتج**
الخصم بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول والجواب انه
اذا خرج ما ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس بان لا يخرج
لشبهه بالاصول اولى بان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فاما ان يكون حكمه
منصوصة او لا يكون منصوصة فان لم يكن منصوصة ولكن القياس عليه من القياس على ما طريق
حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوي بابا
القياسات لان القياس على الاصول اختص بان طريق حكمه معلوم وان كانت علة حكمه غير معلومة وهذا
القياس طريق حكمه مظنون وعلته معلومة وكل واحد منهما اختص بضرب من القوة **القسم الثالث**
فيما جعل شرطا في هذا الباب مع انه ليس بشرط وهو ثلثة الاول زعم عثمان البتي انه لا يقاس
على الاصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه وهذا باطل من ثلثة اوجه احدها
ان عموم قوله فاعتبروا ينفي هذا الشرط **وثانيها** انا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللا
بوصف ثم علمنا او ظننا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل والعمل بالظن واجب
**وثالثها** ان الصحابة حين استعملوا القياس في مسئلة الحرام والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك الشرط
**الثاني** زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كونه حكما معللا او ثبوت النص على
عين تلك العلة وعندنا ان هذا الشرط غير معتبر والدليل عليه الثلثة المذكورة **الثالث** قال قوم
الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله خمس يقتلن في الحرم لا يقاس عليه
والحق جوازه للوجوه الثلثة احتجوا بان تخصيص ذلك العدد بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه
وايضا فجواز القياس عليه يبطل الحصر والجواب يبطل ذلك بجواز القياس على الاشياء الستة
في تحريم الربوا النسل وهذا ايضا دليل في اول المسئلة **الباب الثالث**
في الفرع وشرطان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في
الزيادة والنقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان
الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل **فان قلت** هذا يقتضي ان لا يكون قياس العكس حجة
**قلت** قد بينا في اول الكتاب ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم
ابتداء ثم اثبات مقدمة الشرطية بقياس الطرد اثبات الملازم والذي يعتبر ثم في الفرع مع انها
ليست معتبرة ثلثة الاول قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا
وهذا باطل بالنص والحكم المعقول اما النص فعموم قوله تعالى فاعتبروا واستغنى بحذف هذا الشرط
واما الحكم فهو ان الزنا والسرقة اذا ظنها القاضي فيقضي بموجبها مع انه لا يقطع بوجوب الزنا

لان الطريق اليه شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم اما المعقول فلانه اذا حصل ظن كون الحكم
معللا بذلك الوصف ثم ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن ان الحكم في الفرع يجب ان يكون ثابتا
ثبت جلا حتى يدل القياس على تحصيله لولا ان الشرع ورث بميراث الجد والا لما استعملت
الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة وهذا باطل لان ادلة القياس تجوز بهذا القيد **الثالث**
ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو على قسمين لان الحكم الذي دل النص عليه اما ان يكون مطابقا
للحكم الذي دل القياس عليه او مخالفا فان كان الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين
لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز ومنع بعضهم استدلالا بان معاذا انما عمل بالاجتهاد
بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ايضا فالدليل يقتضي جواز العمل
لكونه اتباع الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به فيما اذا لم يوجد النص للضرورة فيبقى
حال وجود النص على مقتضى الاصل والجواب عن الاول ان قصة معاذ تدل على ان العمل بالقياس
عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فلم يتعرض فيه فدليل الاصل جوازه ومحل خلافه وعن
الثاني ما تقدم مرارا من ان العمل بالقياس ليس على خلاف الدليل **خاتمة** لهذا الدليل
هيهنا نوع من القياس يستعمله اهل الزمان وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لان
تقدير ثبوته ثبوته في الفرع وجب ان يكون ثبوته لاجل القدر المشترك لمناسبته واقتران الحكم به وذلك
المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه فثبت ان الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل لكنه لم يثبت
في الاصل فوجب ان لا يثبت في الفرع ويمكن ان يذكر ذلك على وجه آخر اشد تحقيقا وهو ان يقال
لو ثبت الحكم كان اما ان يكون معللا بهذا الوصف الذي يشترك الاصل والفرع فيه او لا يكون
معللا به فان كان الاول لزم النقض لانه غير ثابت في الاصل وان كان الثاني لزم النقض لان المناسبة
والاقتران دليل العلية فحصولها بدون العلية يوجب النقض وهذا آخر كلامنا في القياس
**الكلام في التعادل والترجيح** وهو مرتب على اربعة اقسام القسم الاول في
التعادل وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اختلفوا في انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي
منه مطلقا وجوزه الباقون ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر منا وابي علي
وابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء حكمه انهما يتساقطان ويجب الرجوع
الى مقتضى العقل والمختار ان تعادل الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل
واحد واما ان يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين قد غلب على الظن
انهما جهتا القبلة اما القسم الاول فهو جائز في الجملة لكنه غير واقع في الشرع اما انه جائز في
الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان عندنا في الصدق بحيث
لا يكون لاحدهما مزية على الآخر واما انه في الشرع غير واقع فالدليل عليه انه لو تعادلت
امارتان على كون هذا الفعل محظورا ومباحا فاما ان يعمل بهما معا او يتركان معا او يعمل باحدهما
دون الثانية وهو محال لانهما لما كانتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما كان وضعهما عبثا

والعبث غير جائز على الله تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحديهما دون الاخرى فاما ان يعمل باحديهما
على التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فيكون ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي
وانه غير جائز والثاني ايضا باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون
ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وذلك هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول
بتعادل الامارتين في حكمين متنافيين والفعل واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون باطلا
فان قيل لم لا يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او لانها احدى بالاصل سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى التعادل هو التخيير قوله التخيير اباحة الفعل فيكون ذلك ترجيحا
لامارة الاباحة قلنا لا نسلم ان الامر بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز ان يقول الشرع انت مخير
في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر الا انك متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك الفعل وان اخذت
بامارة الحرمة فقد حرمت الفعل عليك فهذا لا يكون اذنا في الفعل والترك مطلقا بل الاباحة في حال والحظر
في حال اخرى ومثاله في الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا فرضا وبين ان يترك ركعتين فالركعتان
واجبتان ويجوز تركهما بشرط ان يقصد الرخص وايضا من استحق اربعة دراهم على غيره فقال تصدقت
عليك بدرهمين ان قبلت وانا اقبل واشباه الاربعة قبل الاربعة عن الدين الواجب فان شاء قبل
الصدقة واتى بدرهمين وان شاء اتى بالاربعة عن الواجب فكذا هاهنا الا انا سمع قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين فانه يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني
وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما آية وحرمتهما آية اخرى سلمنا ذلك لكن لم لا
انه متى عارض امارة الحظر امارة الاباحة تعارضت امارة الحظر والاباحة اذا قلنا بالتخيير لم يلزم ترجيح
احديهما على الاخرى فلم قلتم ان شياع التعادل لم يحصل في كل الصور … فساد القول بالتخيير
فلم لا يجوز التساقط قوله لانه عبث قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال لله تعالى فيه حكمة خفية لا
نطلع عليها كما بينا فيما ان التعادل في نفس الامر ممكن لكن لا نزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا
فلو جاز ان لا يكون التعادل الخارجي … ثم ما ذكرتموه يشكل بما اذا افتى مفتيان احدهما بالحل
والآخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتي ولم يجد الرجحان فانه بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب
قوله يعمل باحديهما لانها احوط قلنا انما يجوز الترجيح بهاتين الجهتين في غيره وهو ينافي التعادل او نقول
لم يجز فيبطل بالكلام قوله ان التخيير اباحة قلنا ان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي
لا يمنع من فعله فاذا حصل الاذن في الفعل فقد انتفى الحجر فانتفى الحظر البتة فلا معنى للاباحة الا ذلك
قوله ذلك الفعل محظور بشرط ان يأخذ بامارة الحظر ومباح بشرط ان يأخذ بامارة الاباحة قلنا
هذا باطل من وجهين الاول هو ان امارة الاباحة وامارة الحظر اما ان يتواردا على ذات الفعل من
ناحيته باعتبار واحد او ليس كذلك بل يقوم امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد وامارة الحظر على الفعل
المقيد بقيد آخر فان كان الثاني كان ذلك خارجا عن المسئلة التي نحن فيها لان هذه المسئلة هي ان يقوم
الامارتان على اباحة شي واحد وحظره وعلى التقدير الذي قالوا اقامت الامارة على شي واحد وامارة





الحظر التي آخر فانه لما قال احدهما اخذ بامارة الحرمة حرمت الفعل عليك فهذا دال على ان امارة الحرمة قامت على حرمة
هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قامت على اباحة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الاباحة
فالامارتان انما قامتا على شيئين متنافيين غير متلازمين لا على شي واحد وكلامنا في قيام الامارتين
على حكمين متنافيين في شي واحد لا في شيئين واذا بطل هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر
وامارة الاباحة قامتا على ذات الفعل من ناحيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر من ناحية الفعل كان
ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم نرفع كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للامارة
الاخرى بعينها الوجه الثاني في الجواب ان يقول المراد بالاخذ باحدى الامارتين ان عنيتم
بهذا الاخذ اعتقاد رجحانها فهذا باطل لانه اذا لم يكن راجحا كان اعتقاد رجحانها جهلا وايضا
فنفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانه لا رجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم
بهذا العزم على الاتيان بمقتضاها فذلك العزم اما ان يكون عزما جزميا بحيث يفعل الفعل لا محالة او لا يكون
كذلك فان كان الاول كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر
فيكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه ومنعا من ايقاع ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان
يكون العزم غير جازم فهذا لا يجوز له الرجوع فانه اذا عزم على ما قال افعله اراد الرجوع عن هذا العزم
وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك سلمنا ان ما قالوه فاسد قوله هذا لا … لا تطرد عند
تعارض امارتي الوجوب والحظر قلنا لا نقول في الفرق وايضا فالاباحة منافية للوجوب والحظر
فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا بتساقطهما واثباتا لحكم
لم يدل عليه دليل اصلا قوله لم لا يجوز ان يكون في التساقط حكمة خفية قلنا لان المقصود من وضع
الامارات ان يتوسل بها الى المدلول واذا كان مع ذلك يمتنع التوسل بها الى الحكم كان ذلك خاليا
عن الغرض الاصلي منه ولا معنى للعبث الا ذلك وهذا الخلاف الناقض في انكار الا ان الرجحان
لما كان حاصلا في نفس الامر كان الواضع قائلا اما القسم الثاني وهو تعادل الامارتين في
فعلين متنافيين والحكم واحد فهذا جائز ومقتضاه التخيير والدليل على جوازه وقوعه في صور احديها
قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين فقد ملك اربع
خمسينات وخمس اربعينات فان اخرج الحقاق فقد ادى الواجب اذ عمل بقوله في كل خمسين حقة
وان اخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله صلى الله عليه وسلم في كل اربعين بنت لبون وليس احد الفعلين اولى من الآخر
فيتخير وثانيها من دخل الكعبة فله ان يستقبل اي جانب شاء منها لانه كيف فعل فهو مستقبل
شيئا من الكعبة وثالثها ان الولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد رضيعيه ولو
قسمه عليهما او منعهما لماتا ولو سقى احدهما مات الآخر فههنا هو مخير بين ان يسقي هذا فيهلك ذاك
او ذاك فيهلك هذا ولا سبيل الا التخيير ورابعها ان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين بنص
ايجاب الشيئين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل واحد منهما بدلا عن الآخر واحتج الخصم على نفي
التخيير بان امارة الوجوب في كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يمنع الاخلال به والتخيير

متروين عنده يسوغ الاخلال بهما فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين معا والجواب اما امارة
وجوب الفعل مقتضى وجوبه قطعا فاما المنع من الاخلال به على كل حال فوقوفه على عدم الامارة على قيام
غيره مقامه واذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين **فرع** هذا التعادل ان وقع
للانسان في عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي في العمل باي شاء
كما يلزمه في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين لان الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين
لم يقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار الذي هو موافق له وليس كذلك حال المفتي **فان قلت**
فهل للحاكم ان يقضي في الحكومة بحكم احدى الامارتين اذا كان قد قضى منها من قبل بالامارة الاخرى
**قلت** لا يمتنع ذلك عقلا لكن يجوز لنا شرعي منع منه وهو ما ان صلى مرة الى جهة ومرة اخرى
الى الجهة اخرى الا انه منع دليل شرعي وهو ما روي ان عمر قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد
بحكمين مختلفين وما روي عن عمر انه قضى في المسألة الحمارية بحكمين وقال على ما قضينا
وهذا على ما نقضي فيجوز ان يكون ذلك ليس لتعادل الامارتين بل لانه ظن في المرة الاولى
قوة تلك الامارة وفي المرة الثانية قوة هذه الامارة **المسألة الثانية** اذا نقل عن المجتهد قولان
فاما ان يوجد له قولان في موضع واحد او في موضعين فان وجد القولان في موضعين بان يقول في
كتاب بتحريم الشيء وفي كتاب آخر بتحليله فاما ان يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولا نحكم عليه بالرجوع
او لا يعلم فان علم التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الاول لظاهر الحال وان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولا نحكم
عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان وجد القولان في الموضع الواحد بان يقول في المسألة قولان
واما ان يقول عقيب هذا القول بما يشعر بتقوية احدهما فيكون ذلك قوله لا لان المجتهد ليس
الا ما ترجح عنده وان لم يقل ذلك فها هنا من الناس من قال يقتضي التخيير الا انا ابطلنا ذلك
وايضا فتقدير صحته يكون له في المسألة قول واحد وهو التخيير لا قولان بل الحق ان ذلك يدل على انه
كان متوقفا في المسألة ولم يظهر له وجه رجحان والتوقف في المسألة لا يكون له فيها قول واحد فضلا
عن القولين اما اذا لم نعرف قوله في المسألة وعرفنا قوله في نظيرها فهل يجعل قوله في نظيرها
قولا له فيها فنقول ان كان بين المسألتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب لم يحكم بان قوله في
المسألة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر ان
قوله في احدى المسألتين قول له في الاخرى واما الاقوال المختلفة عن الشافعي فيحتمل وجوها احدها
ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي كتبه الجديدة شيئا آخر والناس نقلوهما دفعة واحدة
وجعلوهما قولين له فالمتاخر كالناسخ للمتقدم وهذا النوع من التصرف يدل على علو شأنه في العلم
وفي الدين اما في العلم فلانه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث والتدبر واما
في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره فانه ما كان يتعصب لنصرة قوله وترويج
مذهبه بل كان منتهى مطلبه ارشاد الخلق الى سبيل الحق **وثانيها** ان يكون قد ذكر القولين
في موضع واحد ونص على الترجيح كقوله في بعض ما ذكر فيه قولين وهذا اولى وهذا ادل وبالحق





٢٢٤

اشبه وايضا قد يفرع على احدهما ويترك التفريع على الآخر فيعلم ان الذي فرع عليه اقوى عنده وايضا قد يذكر
شيء في آخر كلامه على الترجيح لكن المطالعة قد لا تبلغ كلامه الى آخره وقد يكون قد ذهب له موضع الترجيح
**وثالثها** ان يقول في هذه المسألة قولان ولا ينبه على الترجيح البتة وهاهنا احتمالات احدها
انه قال في هذه المسألة قولان ولم يقل ان فيها قولين لي فيمكن ان يكونا قولين لبعض الناس وانما ذكرهما
لينبه الناظر في كتابه على ما احدهما وايضاح القول فيهما لكل واحد منهما عليه ولانه لو لم يذكرهما لخطر بال
انسان مجموع قوته الا انه لا يمكن القول به لعلمه انه لم يقل احداث قول خارق للاجماع فلو انتقل عن مذهبه فان
الغير الذي يجوز للاجماع يجوز اذا نقل فيها قولين ثالث فيهما لا يكون مذهبا للشافعي بل يجب
ان يقول فان الشافعي لم يقل له فيها قولان فاذا اجتهد الاوزاعي يكونا قولين للشافعي كان العيب للناقل
**ورابعها** لعل مراد الشافعي بقوله فيها قولان ان في المسألة احتمالين يمكن ان يقول بهما قائل وذلك
اذا كان ما يساوي ذلك بين القولين ظاهر البطلان فاما اذا ذكر القولان فيكونان قويين بحيث يمكن نصرة
كل واحد منهما بوجه على سبيل المعارضة ولا يقدر على تزييف الحق منهما عن الباطل الا البالغ في التحقيق اخذا منه
بالتاكيد ونبه على الوجه الممكن وكما انه يجوز ان يقال الخمر التي في الدن انها مسكرة والسكين التي لم
تقطع انها قاطعة والادوية المعلومة الصلاحية لا الوقوع وكذلك هاهنا لم يرجح احدهما على الآخر لانه لم يظهر
له فيه وجه الترجيح ونقل الشيخ ابو اسحاق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني انه قال لم يصح
الشافعي قولان على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسألة اقوال وهذا ايضا يدل على كمال منصبه في العلم
وفي الدين اما في العلم فلان كل من كان اغوص نظرا وادق فكرا واكثر احاطة بالاصول والفروع
واتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر فاما القاصر على الوجه الواحد طول عمره فلا يكاد
الظن يحيث لا يتردد فيه فذاك لا يكون الا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف
على شرائط الادلة والاعتراضات واما الدين فمن وجهين الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه الرجحان
لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة بل صرح بالحيرة عما هو غالب فيه وذلك
لا يصدر الا عن الدين المتين كيف وقد نقل عن عمر انه اعترف بعدم العلم في كثير من المسائل وجمع المسلمين
مع ما ذلك من مناقبه وفضائله فكيف جعلوه معابا هاهنا **الثاني** وهو انه لم يقل انه الى
لا ادري في هذه المسألة بل وجد المسألة واقعة بين الاصلين فذكر وجه وقوعها بينهما وكيفية
اشتباهها ثم لما لم يظهر له الرجحان ترك ما على تلك الحالة لكون ذلك باعثا لاهل الفكر بعد ذلك
وحاثا لغيره من المجتهدين على طلب الترجيح وهذا هو اللائق بالدين المتين والعقل الرصين والعلم بل من
انصف واعترف بالحق علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله على سائر المجتهدين في العلم والدين
**القسم الثاني** في مقدمات الترجيح وفيه مسائل **المسألة الاولى** الترجيح تقوية
احد الطريقين على الآخر وانما قلنا الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين
لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق **المسألة الثانية** الاكثرون
اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير او التوقف

:

لنا وجوه **الاول** اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين على قول من
روى لا ماء الا من الماء وخبر من روى من ازواجه انه كان يصبح جنبا على ما روى ابو هريرة انه من اصبح جنبا فلا صوم
له وقوي علي خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوي ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما وافقه محمد بن مسلمة وقوي عمر
خبر ابي موسى في الاستيذان لما وافقه ابو سعيد الخدري **الثاني** ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح على الآخر
كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **الثالث** انه لو لم يعمل
بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداية العقول **واحتج المنكر** بامرين الاول ان الترجيح لو
اعتبر في الامارات لاعتبر في البينات في الحكومات لانه لو تحقق كانت العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر
وهذا المعنى قائم هاهنا **الثاني** ان قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي الغاء زيادة الظن
**والجواب** عن الاول والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي **المسئلة الثانية**
الترجيح لا يجوز في الادلة اليقينية لوجهين الاول ان شرط الدليل اليقيني ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية
لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او وسائط شان كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى الا عند
اجتماع علوم اربعة احدها العلم الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء او استنادا **وثانيها** العلم الضروري بصحة
تركيبها **وثالثها** العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها **ورابعها** العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا
وهو ضروري فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة
واذا علم ثبوتها امتنع التعارض **الثاني** ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل
التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية
**المسئلة الثالثة** اشتهر في الالسنة ان العقليات لا يجري الترجيح فيها وهذا فيه تفصيل فانا ان لم نكلف العوام
تحصيل العلم بالمعتقدات بل قنعنا منهم بالاعتقاد لجاز على سبيل التقليد ولم يمتنع تطرق التقوية
**المسئلة الرابعة** مذهب الشافعي حصول الترجيح بكثرة الادلة خلافا لبعضهم لا يحصل ومن صور المسئلة
ترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت اكثر كان
الظن اقوى ومتى كان الظن اقوى تعين العمل به بيان الاول من وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا
في الكثرة حدا حصل العلم بقولهم وكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اكثر وجب ان يكون الاعتقاد … اقوى
**وثانيها** ان قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل الا ذلك القدر
الذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال فاذن لا بد
من الزيادة **وثالثها** احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وكذا الغلط والنسيان
على العدد ابعد **ورابعها** ان احتراز العاقل عن الكذب يعرف اطلاع غيره عليه اكثر من احترازه عن
كذب لا يشعر به غيره **وخامسها** انا اذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في القوة في ذهننا فاذا
وجد دليل آخر يساوي احدهما … لابد وان يكون زايدا على ذلك لا محالة … اعظم من المساوي
اعظم **وسادسها** اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول
الواحد فان الصديق لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى



حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان لكثرة الرواة اثرا في قوة الظن والا لما كان كذلك فثبت
بهذه الوجوه ان الظن يقوى فوجب ان يتعين به العمل وذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل
وجواز الترجيح بقوة الدليل انما كان لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الادلة
بل اذا كان الترجيح بالقوة حصلت الزيادة في محل آخر والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لاختلاف
**الوجه الثاني** في المسئلة ان المخالفة لكل دليل خلاف الاصل واذا وجد في احد الجانبين دليلان
وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا من مخالفة الدليل الواحد فاشترك الجانبان
في قدر المحذور واختص احدهما بمزيد لم يوجد في الطرف الآخر ولو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك
القدر الزائد من المحذور من غير معارض وانه غير جائز واحتج الخصم بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر فهذا باثباته يدل على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة ترك العمل به في الترجيح
بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلة في محل واحد والشيئان اجتماعهما يكون اقوى منهما حال
تفرقهما بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان هناك الزيادة والمزيد عليه في محل آخر فلا يحصل كمال القوة وكذا
القياس اجمعنا على انه لا يحصل الترجيح بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا هاهنا وايضا اجمعنا على ان
الخبر الواحد لو عارضه القياسان فانه يكون راجحا على الكل وذلك يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة
والجواب عن الاول ان ذلك لا يمنع العمل به في الترجيح بالقوة فوجب ان يترك العمل به في الترجيح
بالكثرة لان المعتبر قوة الظن وهي حاصلة في الموضعين اما قوله ان الترجيح بالقوة يحصل الزيادة
والمزيد عليه في محل واحد والاجتماع اثره … فنقول ان كان محل الزيادة مغايرا لمحل الاصل لكن
مجموعهما يؤثر في تقوية الظن فانا اذا اخبرنا مخبر عن واقعة حصل ظن فاذا اخبرنا ثان صار ذلك الظن
اقوى فاذا اخبرنا ثالث صار ذلك الظن اقوى ولا يزال القوة تزداد بزيادة
المخبرين حتى ينتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في كونه مقويا للظن واما فصل
الشهادة فعندنا انه يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود والفرق بان الدليل يدل على اعتبار الشهادة تهمة لما فيه
من توهم الكذب والخطاء وشدة على تحصيله الا انا اعتبرناها قطعا للخصومات فوجب ان يعتبر
على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومات لانه يعود على موضوعه بالنقض فلو اجرينا فيه الترجيح بكثرة
العدد لزم تطويل الخصومة فانه اذا اقيمت الشهادة من الجانبين لاجل العدد كان لاحدهما
ان يستمهل القاضي ليأتي بعدد آخر من الشهود فاذا امهله من اقامها بعد انقضاء المدة كان
للآخر ان يفعل ذلك ويفضي ذلك الى ان لا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح
بالكثرة دفعا لهذا المحذور واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد
مقدم على القياسات الكثيرة قلنا ان كانت اصول تلك القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد يتقدم
عليها لان تلك القياسات لا تغاير الا في العلة لان الحكم الاصل في كل قياس علة اخرى والجمع
بينهما محال لما عرفت انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين واذا اعلمنا ان الحق منها
ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة الادلة اما ان كانت اصول تلك القياسات كثيرة فلا نسلم
انه لا يحصل الترجيح **المسئلة الخامسة** اذا تعارض الدليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه

من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني اذا ثبت ذلك فنقول العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه ثلثة
انواع احدها الاشتراك في التوزيع ان كان يقبل التعارض قبل ذلك وثانيها ان يقتضي كل واحد
منهما احكاما فيعمل بكل واحد منهما في بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا يعمل بكل واحد
منهما في بعض الصور كقوله عم الا اخبركم بخير الشهداء قيل بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل
وقوله عم ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله والثاني على حقوق الادميين
المسئلة الثانية اذا تعارض دليلان فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا او كل واحد منهما
عام من وجه وخاص من وجه وعلى التقديرات الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوم
والآخر مظنون وعلى التقديرات كلها فاما ان يكون المتقدم معلوما والمتاخر معلوما او لا يكون واحد منهما
معلوما فلنذكر احكام هذه الاقسام القسم الاول اما ان يكونا عامين فاما ان يكونا معلومين او مظنونين
او احدهما معلوم والآخر مظنون النوع الاول اما ان يكونا معلومين فاما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون
فان كان معلوما فاما ان يكون المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سواء
كانا آيتين او خبرين او احدهما آية والآخر خبر متواتر فان قلت فان قول الشافعي ههنا يلزم من مذهبه ان
الخبر لا ينسخ بالخبر المتواتر وبالعكس قلت هذا التقسيم لا يفيد الا انه لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم
والشافعي يقول لم يقع ذلك فلا تعلق بين مقتضى هذا التقسيم وبين قول الشافعي منافاة وان كان مدلولهما
غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر هذا اذا علم تقدم احدهما على الآخر اما اذا علم
انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز
ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا يجوز الترجيح بان يجعل
الحكم بكون احدهما حاظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وانه غير جائز واما اذا
لم يعلم التاريخ فههنا يجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر ناسخا وان كان
التقارن او لم يعلم شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا كان التعبد فيهما
التخيير النوع الثالث ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا فاما ان يعلم تقدم احدهما على الآخر
او لا يعلم ذلك فان علم كان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم وان كان المظنون هو المتاخر لم ينسخ
المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما على الآخر وجب العمل بالمعلوم لانه ان كان هو المتاخر كان ناسخا وان كان
هو المتقدم لم ينسخه المظنون وان كانا متقارنا كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما القسم الثاني
في الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين من غير تفاوت القسم الثالث ان
يكون كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت
ايمانكم وكما في قوله عم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عم من الصلوة في الاوقات الخمسة
المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فهذان
النوعان اما ان يعلم تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او كان المتقدم
على قول من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان متقدم ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم

فالمثبت كونه اعم من اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم معلوما والمتاخر مظنونا لم يجز
عندنا ان ينسخ متقدم الثاني الاول ووجب الرجوع فيهما الى الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر
يبنى على الخاص المتاخر المتقدم فلا يتوجه عنده ان لا يقع شيء من هذه الاقسام بالنسخ بل يذهب الى
الترجيح لانه ليس يخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر اما اذا
لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فان كانا معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الآخر بقوة الاسناد لكن يجوز الترجيح
احدهما على الآخر بما يرجع الى الحكم فلذا اذا تعارضا في كل وجه فان لم يترجح احدهما على الآخر فالحكم التخيير
فاما ان كانا مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الآخر بقوة الاسناد وبما تضمنه الحكم واذا لم يترجح
فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم على المظنون لكونه معلوما
فلا يرجح المظنون عليه بما تضمنه الحكم حتى حصل التعارض فان الحكم ما قدمناه القسم الرابع اذا كان
احدهما عاما والآخر خاصا فان كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم
وان كان العام متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه يبنى العام على الخاص وطلبه اذا
ما نسخ العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص وعند الحنفية يتوقف فيه
واما ان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا فقد اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون الا اذا كان
المعلوم عاما والمظنون خاصا ووردا معا وذلك مع تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد
والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيها في باب العموم القسم الخامس في تراجيح الاخبار
ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية اسناده او بوقت وروده او بلفظه او بحكمه او بامر خارج عن ذلك
القول في التراجيح الحاصلة في الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم
اما الواقع بكثرة الرواة فمن وجهين احدهما ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك
وقد تقدم بيانه الثاني ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه مهما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب
والغلط اقل ومهما كان كذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل به فعلو الاسناد
راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه وهو كونه نادرا اما التراجيح الحاصلة باحوال الراوي فهي
اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية اما التراجيح الحاصلة بالعلم
فمن وجوه احدها ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه قال قوم هذا الترجيح انما يعتبر
في خبرين مرويين بالمعنى اما المروي باللفظ والحق انه يقع به الترجيح لان الفقيه يميز بين ما يجوز
وما لا يجوز فان حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته
وسبب وروده فحينئذ يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال اما العامي فلا يميز بين ما يجوز
وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وثانيها
اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه من ذلك
الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف وثالثها اذا كان احدهما عالما بالعربية
كانت روايته راجحة على من لا يكون كذلك لان الواقف على اللسان يمكنه من التحفظ من مواضع

الاول مما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن ان يقال هو مرجوح لان الواقف على اللسان يكثر من التحفظ من
مواضع الزلل فما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن ان يقال هو مرجوح لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته
فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ في الحفظ رابعها رواية
الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لما تقدم في الالفة خامسها ان يكون احدهما
صاحب الواقعة فما يرويه يكون خبره راجحا ولهذا الوجه قدم الغسل بالتقاء الختانين بحديث عائشة
في ذلك فانها على رواية من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء لان عائشة كانت اشد عناية بذلك
ورجح الشافعي رواية ابي رافع على رواية ابن عباس في تزويج ميمونة لان ابا رافع كان السفير في ذلك
فكان اعرف بالقصة وسادسها رواية من مجالسة العلماء اكثر راجح وسابعها رواية من
مجالسة المحدثين اكثر راجح وثامنها ان يكون طريق احد الروايتين اقوى وذلك لما اذا روى ما
شاهده الليل كما اذا روى انه شاهد زيدا ببغداد وقت السحر والاخر روى انه شاهده وقت الظهر بالبصرة
فطريق هذا الظهر ولا اشتباه على الاول اكثر اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي على وجوه احدها
رواية من ظهرت عدالته بالاختبار على رواية مستور الحال العدل من قبلها وثانيها رواية من عرفت
عدالته بتزكية جمع كثير اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل وثالثها رواية من عرفت
عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية
من لم يكن كذلك ورابعها رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الورع وخامسها رواية من عرفت
عدالته بتزكية العدول مع ذكر اسباب العدالة اولى من رواية العدل بدون ذكر اسباب العدالة
وسابعها المزكي اذا زكى الراوي بان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره و
رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية العدل المبتدع سواء كانت تلك البدعة
كفرا او التاويل او لم يكن اما التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء فهي على وجوه وثانيها رواية الاكثر
فيقظة والاقل نسيانا راجحة على رواية من لا يكون كذلك وثالثها اذا كان احدهما اشد ضبطا
لكنه اكثر نسيانا والاخر يكون اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن ذا الضبط وكثرة النسيان بحيث
يمنع من قبول خبره على ما سياتي في باب الاخبار فلا يرجح التعارض وثالثها ان يكون احدهما اقوى حفظا
لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم فان الحجة بالحقيقة ليست الا في كلام الرسول ورابعها ان يجزم احدهما ويتردد
الاخر كما قال ... وخامسها ان يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض الاوقات ثم لا يعرف انه
روى هذا الخبر حال سلامة العقل او حال اختلاطه وسادسها اذا كان احدهما احفظ للحديث
والاخر يعول على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد من الشبهة وفيه احتمال اما التراجيح الحاصلة بسبب
شهرة الراوي فامور احدها ان يكون من كبار الصحابة لان منصبه لما منعه من الكذب يكون احترازه
الغالب ... لذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة وكان يقبل رواية الصديق من غير الحلف وكذلك القدح
بسبب الرجوع وثانيها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد وثالثها رواية
معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب ورابعها ان يكون في رواية احد الخبرين

رجال



رجال الملتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء وصعب التمييز فيترجح على الخبر الذي لا يكون كذلك اما
التراجيح الراجعة الى زمان الرواية فامور احدها اذا كان نقدا متفقا لا احدهما رواية الحديث في
زمان الصبي وغير زمان الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى رواية من لم يرو الا في زمان البلوغ
وثانيها اذا كان احدهما قد يحمل الحديث في الزمانين ولم يرو الا حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة الى
من لم يحمل ولم يرو الا في الكبر وثالثها من احتمل فيه هذا الوجهان كان مرجوحا بالنسبة الى من لا يوجد
ذلك فيه اما التراجيح الراجعة الى كيفية الرواية فامور احدها ان يتفق الخلاف في احدهما
انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم فالمتفق على كونه مرفوعا اولى وثانيها ان يكون احد
الخبرين منسوبا اليه قولا والاخر اجتهادا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول فلم ينكر عليه لان الاول
اقل احتمالا وثالثها ان يذكر احدهما سبب نزول ذلك الحكم ولم يذكره الاخر فيكون الاول راجحا
لانه يدل على انه كان اشد اهتماما بمعرفة ذلك الحكم ما لم يكن للاخر ورابعها ان روى احدهما لفظ
الحديث الاول فيترجح على ما لا يكون كذلك وسادسها اذا انكر راوي الاصل تحديث كونه
فيه تنفيه وكيف كان فهو مرجوح بالنسبة الا ما لا يكون كذلك وسابعها لو قبلنا المرسل فاذا
ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا المسند اولى فقال عيسى بن ابان المرسل اولى فقال القاضي عبد الجبار
يستويان لنا انه اذا ارسل فقد الشهد معلومة لرجل واحد وهو الذي روى عنه واذا اسند صارت
عدالته معلومة للكل لانه يكون كل شخص من البحث عن اسباب جرحه وعن التعديل انه اذا اظهر
عدالة الا الرجل واحد يكون بالنسبة الى من ظهرت عدالته لكل واحد لاحتمال ان يكون قد خفي حال الاصل
على انسان واحد لكن يبعد ان يخفى حال الرجل على الكل فثبت ان المسند اولى احتج المخالف بان العدل لا
ان انه يقول قال الرسول ذلك فيحكم بالتعليل القول بقبول الا وهو قاطع او كالقاطع بذلك
خلاف ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة فظهر الفرق على حكاية ان فلانا
زعم ان رسول الله قال ذلك فكان الاول اقوى الثاني روي عن الحسن قال اذا اجتمع اربعة
نفر من اصحاب رسول الله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله فاخبر عن نفسه انه
لا يستجيز هذا الاطلاق الا عند فرط الوثوق والجواب عن الاول ان العدل الراوي قال رسول الله
لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل وغير جائز فوجب حمله على ان المراد
منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الاسناد اولى من الارسال لان في الارسال
يحصل ظن العدالة للكل وفي الارسال لا يحصل ذلك الظن الا للواحد وهذا هو الجواب بعينه عن
الوجه الثاني وثامنها الاول ان يرجح ان المرسل على المسند فانما يصح لو قال الراوي قال رسول الله
اما اذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي ... فلا يرجح ... الثاني
رجح قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة وفيه احتمال في وجوه الفعل في الترجيح الراجعة الى حال ورود الحجة
وهي ثمانية الاول ان يكون احد الاثنين او الخبرين مدنيا والاخر مكيا فالمدني مقدم
لان الغالب في الايات ما كان قبل الهجرة والمدني لا يحال للتقدم عليها اما الايات النازلة من ...

فقليلة والقليل يلحق بالكثير فيحصل الرجحان الثاني الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو
شأنه راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك لان علو شأنه كان في آخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت
حصل فيه ما يقتضي تأخره من الاول على الثاني اما اذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف
فمن اين يجب تقديم الاول عليه الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه
كان بعد اسلامه وراوي الخبر الثاني متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تأخرا وللاولى ان يفصل
فيقال المتقدم اذا كان موجودا مع المتأخر لم يمتنع ان يكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فاما
اذا علمنا انه مات المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر رواة المتقدم متقدم على رواة
المتأخر فههنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب الرابع ان يحصل اسلام الراويين معا
كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الآخر فيقدم
الاول لانه اظهر تأخرا الخامس ان يكون احد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر يكون خاليا
عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر تأخرا مثاله ما روي انه عم في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس
قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وقد روي انه عم قال اذا صلى الامام
قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لانه كان في آخر احوال
الرسول واما الثاني فيحتمل انه يكون كان قبل المرض السادس ان يكون احدهما مقيدا بوقت
متقدم والآخر يكون مطلقا فتقدم الحال لانه اشبه بالمتأخر السابع ان يكون حادثة كان الرسول عم
غلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فترجح التخفيف على التغليظ لانه
اظهر تأخرا وهذا ضعيف لاحتمال ان يقال بل التغليظ على التخفيف لانه عم ما كان يغلظ الا عند
علو شأنه وذلك متأخر الثامن عمومات تعارضت احدها وارد ابتداء والآخر على سبب فالاول
اولى لان من الناس من قال الوارد على السبب يختص به ومن لم يقل ذلك وانه ضعيف فلا اقل من ان يفيد
الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة وهي لا تفيد الا خيالا ضعيفا في الرجحان القول
في الترجيح الحاصل باللفظ وهي من وجوه احدها ان يكون اللفظ في احدهما بعيدا عن الاستعمال
وفيه ركاكة والآخر فصيح فمن الناس من يرد الاول لانه عم كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له
ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا على ترجيح الفصيح
عليه وثانيها قال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح لان الفصيح لا يجب في كل كلامه ان يكون
كذلك وثالثها ان يكون احدهما عاما والآخر خاصا فيقدم الخاص على العام فقد تقدم دليله
في باب العموم ورابعها ان يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا فيقدم الحقيقة لان دلالتها اظهر
وهذا ضعيف لان المجاز الغالب اظهر من الحقيقة فانك اذا قلت فلان بحر فهو اقوى دلالة
من قولك فلان سخي وخامسها ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لكثرة ناقليه
او لكون ناقله اقوى مما نقل من نقل غيره ويجري ههنا كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى الراوي
وسادسها ان يكون وضع احدهما لمسماه متفقا عليه ووضع الآخر مختلفا فيه وسابعها ان الذي







يكون محتاجا الى الاضمار مرجوح بالنسبة الى الذي لا يحتاج اليه وثامنها الذي يدل على المقصود بالوضع
الشرعي او العرفي فالشرعي اولى من حمله على اللغوي فاما العرفي لم يثبت ذلك فيه بل ان يدل احد
اللفظين بوضعه الشرعي على معنى والآخر اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم يعقد الشرع فهو لغوي وشرعي
معا واما الثاني فهو شرعي فليس لغويا ولا عرفيا والعمل به خلاف الاصل فكان اللغوي اولى
وتاسعها اذا تعارض مجازان فالذي اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض مجازان لا يمكن
العمل باحدهما الا بالمجازين والآخر يمكن العمل به بمجاز واحد كان هذا راجحا على الاول لانه اقل
مخالفة للاصل وعاشرها ان يكون احدهما دخله التخصيص والآخر لم يدخله التخصيص
فيقدم الاول لكن الذي دخله التخصيص قد ازيل عن تمام مسماه والحقيقة
مقدمة على المجاز وحادي عشرها ان يدل احدهما على المراد من وجهين والآخر من وجه واحد فيقدم الاول
لان الظن الحاصل اقوى وثاني عشرها ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والآخر ليس كذلك
فالاول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى مناسب والآخر يكون معلقا بمجرد الاسم
فيكون الاول اولى وثالث عشرها ان يكون احدهما نصا على الحكم مع اعتبار المحل آخر والآخر
ليس كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان اعتبار محل المحل اشارة الى وجود علة جامعة
مثاله قول الحنفية في قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل يجعله في المشبه على قوله
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب في المشبه وفي شدة تحليل الخمر على قوله ارقها ورابع عشرها
ان يكون دلالة احدهما مؤكدة دون الاخرى لا يكون مؤكدة فيقدم الاول كقوله عم فنكاحها باطل باطل
وخامس عشرها ان يكون احدهما نصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عم كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها فهو مقدم على ما ليس كذلك لان النطق بذلك يدل على ترجيح ذلك على ضده وكان
تقدمه يقتضي النسخ مرة وتقديم ضده يقتضي النسخ مرتين فيكون الاول اولى وسادس عشرها ان
يكون احد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فانه يقدم على ما لا يكون كذلك كقوله عم من صام يوم
الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو كان التهديد في احدهما اكثر وسابع عشرها ان
يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والآخر يقتضيه بغير واسطة فالثاني يرجح على الاول
كما اذا كانت المسألة ذات صورتين فالقائل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل عليه فالمعترض
اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فدليل
المعلل دليل راجح على دليلك لان دليله بغير واسطة ودليلك بواسطة فيكون الترجيح معه لان
كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه
وثامن عشرها المنطوق مقدم على المفهوم القول في الترجيح الراجح الى الحكم وهو
من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والآخر يكون ناقلا فالجمهور
يجب ترجيح المقرر وقال الجمهور من الاصوليين انه يجب ترجيح الناقل لنا ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المتقدم مقدما

على الناقل لكان وارداً حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا ان المبقي ورد
بعد الناقل لكان وارداً حيث يحتاج اليه وكان الحكم بتأخره اولى من الحكم بتقدمه عليه واحتج الجمهور على
قولهم بوجهين **الاول** ان اعتبار الناقل اولى لانه يستفاد منه ما لا يعلم الا منه واما المبقي فان حكمه
معلوم بالعقل فكان الناقل اولى **الثاني** ان في القول بكون الناقل متأخراً تكثير النسخ لان الناقل ازال
حكم العقل ثم ازال الحكم الناقل مرة اخرى والجواب عن الاول ما ذكرناه في الدليل وهو انا لو جعلنا المبقي
متأخراً لكانت فائدته ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدماً لكنا استفدنا منه ما يمكن العقل
من معرفته وعن الثاني ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل مشروط بعدم
دليل السمع فاذا وجد لا يبقى دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلاً لحكم العقل بل يثبت الا ابتداء فلا
يكون ذلك خلاف الاصل وايضا فما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو انا لو جعلنا المبقي متقدما لكانت
النسخ حكما ثابتا بدليلين دليل العقل ودليل الخبر فيكون هناك اشد مخالفة لانه لا يكون ذلك نسخا
للاقوى بالاضعف وهو غير جائز واما اهل الذي قلنا لا يكون النسخ الا دليلا واحدا **فرع**
فان قيل اتجعلون العمل بالناقل على ما ذكره الجمهور او بالمتقدم على ما ذكرتموه في باب الترجيح **قلنا**
قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح واستدل عليه بوجهين الاول انا نعمل بالناقل
على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح الثاني انه لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب ان
يعمل بالخبر الآخر لولا هذا لان هذا حكم كل خبرين رجح احدهما على الآخر ومعلوم انه لولا الخبر الناقل لكنا
انما نحكم بموجب الخبر الآخر لاجل العقل لا لاجل الخبر ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نقطع على ان الناقل
من حكم الاصل متأخر وناسخ وانما نقول الظاهر ذلك مع جواز خلافه فيصير ذلك داخلا في باب الاولى
وهذا ترجيح وعن الثاني انه لولا الخبر الناقل لعملنا بموجب الخبر الآخر لاجل الامرين اذ العقل حكما
شرعيا لعلمنا لا يبعد رفعه الا بما يصح النسخ به ولولا انه بعد ورود الخبر صار شرعيا لما كان
كذلك **الثاني** قال القاضي عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا ثانيا وكانا شرعيين
فانهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة **احدها** ان يقتضي العقل حظر الفعل ثم ورد خبران في اباحته
ووجوبه **وثانيها** ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران في حظره واباحته **وثالثها** ان
يقتضي العقل اباحة الفعل ثم ورد خبران في وجوبه وحظره واعلم ان هذا يستقيم على مذهبنا في
ان العقل لا يستقل في شيء من الاحكام لا بالنفي ولا بالاثبات بل ذلك لا يستفاد الا من الشرع وحينئذ
لا يكون لاحدهما مزية على الآخر واما على مذهب المعتزلة فلا يتم ذلك لانه لا بد في كل نفي واثبات
متواردين على حكم واحد ان يكون احدهما عقليا بيانه ان الاباحة شاركت الوجوب في جواز الفعل
وخالفته في جواز الترك وشاركت الحظر في جواز الترك وخالفته في جواز الفعل فهي شاركت كل واحد
من الوجوب والحظر بما به خالف الآخر اذا ثبت هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر فقد اقتضى جواز الترك
ايضا لان ما صدق عليه انه محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جاء خبر الاباحة والوجوب فالاباحة انما
ينافي الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل لكن جواز الفعل ههنا

كما عرفت حكم عقلي فثبت انه لا بد ههنا في النفي والاثبات من كون احدهما عقليا فيه كما في المثال الاول
واما المثال الثالث وهو ما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الحظر والاباحة ثم جاء خبران في الحظر و
الوجوب فنقول لما ثبت ان الاباحة شاركت كل واحد من الوجوب والحظر بما به خالف الآخر واذا كانت
الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا لحكم العقل من وجه وناقلا من وجه آخر وكذا القول في
الحظر فثبت ههنا ايضا انه لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت انه
لا بد في النفي والاثبات من كون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل راجح ام المبقي **فرع**
اذا كان مقتضى العقل الحظر فورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة شاركت الحظر من وجه وخالفه
من وجه آخر فان الاباحة تقتضي بقاء حكم العقل من وجه والنقل من وجه واما الوجوب فانه يخالف الحظر
في الصفتين معا فيكون الوجوب مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الخبر الناقل على المبقي رجح خبر الوجوب
ومن رجح المبقي على الناقل فبالعكس وكذا القول فيما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الحظر
والوجوب وكل واحد منهما شاركت الاباحة من وجه وخالفها من وجه آخر فكان كل واحد منهما ناقل
من وجه مبقي من وجه فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح **الثالث** اذا تعارض خبران في الحظر و
الاباحة وكانا شرعيين فقال ابو هاشم وعيسى بن ابان انهما يستويان وقال الكرخي وطائفة
من الفقهاء خبر الحظر راجح احتج اهل الترجيح بالحظر بالخبر والحكم والمعنى اما الخبر فقوله عليه السلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريبة في ترك جواز
هذا الفعل لانه ان كان حراما او مباحا فلا ريب في جواز تركه فيجب تركه وروي عن عمر
انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى واما الحكم فان من طلق
احدى نسائه ونسيها حرم جميع نسائه وكذا لو اعتق احدى امائه واما المعقول فهو انه دائر بين ان
يرتكب الحرام او يترك المباح اولى فكان الترجيح للمحرم احتياطا **فان قلت** ولا يمتنع
ان يكون مباحا فلم يكون باعتقاده الحظر متعديا على ما لا يأمن كونه جهلا **قلت** انه اذا استباح
المحظور فقد اقدم على محظورين احدهما الفعل والثاني اعتقاد الاباحة وليس كذلك اذا امتنع من المباح
لاعتقاده حظره لانه محظور واحد والفرض من الترجيح تحريم الفرقة **الرابع** المثبت للطلاق و
العتاق مقدم على النافي لهما عند الكرخي وقال قوم يستوي بينهما وجه الاول ان ثبوت النكاح واليمين
شروع على خلاف الاصل فيكون ذو العامل وفق الاصل والخبر المتأيد بموافقة الاصل راجح على الوارد
على خلاف الاصل **الخامس** النافي مقدم على المثبت للحد عند بعض الفقهاء وانكره المتكلمون وجه الاول
من وجوه **احدها** ان الحد ضرر فيكون شرعيته على خلاف الاصل والثاني على وفق الاصل فيكون
النافي راجحا **وثانيها** ان عدد الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم بنفي الحد فلا اقل من ان
يفيد شبهة واذا حصلت الشبهة سقطت الحدود لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات **وثالثها**
اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الجملة
ولم يتقدم له ثبوت اولى **القول** في الترجيحات الحاصلة بالامور الخارجية وهي من وجوه **منها**

الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق القول فيه وثانيها ان يعمل بعض ائمة الصحابة او يعمل بخلافه مع علمه بخبر لا
يجوز تخصيصه عليه وهذا عند البعض يحمل على نسخه وانه لا اصل له اذ لولا ذلك لما خالفه وعند الشافعي لا يعمل
بل فهمك لكن اذا عارضه خبر لا يكون كذلك كان راجحا عليه وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف
من لا يجب تقليدهم قال عيسى ابن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الاقل و
قال آخرون لا يحصل الترجيح لانه لا يجب تقليدهما ورابعها ان الخبر اذا احدهما يعم به البلوى
يكون مرجوحا اما الخلاف المجتهدين في قبوله او لان كونه مما يعم به البلوى ان لم يوجب القدح فيه فلا اقل
من افادة المرجوحية واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر قد يكون اقوى من بعض فمتى اجتمع في احد الخبرين
ذكر ثبوت وجوه الترجيح ان اعتبر الكيفية فان كان احد الجانبين اقوى كيفيته وجب العمل به وان كان
احد الجانبين اقوى كيفية وجب العمل وان كان احد الجانبين اكثر كمية واقل كيفية والجانب
الآخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين بما في جانب الآخر ويعتبر حال
قوة الظن والكلام في تفاصيل كثير من وجوه الترجيحات طريقة الاجتهاد القسم الرابع في تراجيح
الاقيسة ومجامعها ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او
بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم او بحسب ما في الفرع او بحسب امور منفصلة
عن ذلك النوع الاول في التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة فنقول انا بينا ان الحكم الشرعي اما
ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او بالحكمة والحاجة او بالوصف العدمي او بالوصف الاضافي او
بالوصف التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما ان تكون مفردة او مركبة
من جزئين او اكثر واعتمد بعضهم في التراجيح الواقعة في هذا الباب على امرين احدهما ان كل ما
كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون كذلك لان الاصل العقل والفرع كلما كان
اشبه بالاصل كان اقوى وثانيهما ان كل ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكل ما كان
الخلاف فيه اقل فهو راجح على ما يكون الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الاختلاف فيه يدل على
حصول الشك والشبهة وهذان الماخذان ضعيفان جدا لان كل شيء واحد فهو ان ما كان
متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لان المقدمة اذا كانت مجمعا عليها فما كان مسه
والقياس الذي يكون بعض مقدماته يقيني وبعضها ظني اقوى من الذي كل مقدماته ظني لان
الاحتمال في الاول اقل مما في الثاني ومتى كان الاحتمال اقل كان الظن اقوى اذا عرفت هذا
فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التعليل بالوصف الحقيقي اولى من التعليل بباقي
الاقسام المختلف فيه فيكون القياس الذي يكون الحكم في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا
يكون كذلك وثانيها التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالوصف
الشرعي وبالتقديري اما من العدم فلان العلة بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم
باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا
العدم كان التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان قلت فهذا يقتضي ان يكون





التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالوصف (الشرعي) قلت كان الواجب ذلك الا ان الوصف
ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى ترجح الوصف على المصلحة والعدم المطلق لا يعتمد الا اذا
اضيف الى الوجود فهو في نفسه غير منضبط فالعدم ليس يؤثر في الحقيقة وليس بمناسب في نفسه
فظهر الفرق واذا ثبت ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وقد ثبت ان الاضافات
ليست امورا وجودية لزم ان يكون التعليل بالحاجة تعليلا بنفس المؤثر وهذا يمنع من التعليل
بغيره ترك العمل به في الوصف الحقيقي بالاجماع ولانه اشبه بالعلل العقلية فبقي في هذه
الصورة على الاصل وثالثها التعليل بالعدم اولى ام بالحكم الشرعي يحتمل ان يقال العدم اولى
لانه اشبه بالامور الحقيقية وان يقال بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود ورابعها
التعليل بالعدم اولى ام بالصفات التقديرية الاشبه هو الاول لان المقدر معدوم اعطي
حكم الموجود فكل ما في المعدوم من المحذورات فهو حاصل في المقدر مع مزيد محذور آخر وهو
انه مع كونه معدوما اعطي حكم الموجود فكان المعدوم اولى وخامسها تعليل الحكم الوجودي
بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي والحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير
كونهما وجوديين لانا بينا ان العلة والمعلول وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن
الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين الثابتة وانما
ان التعليل العدم بالوجود اولى ام تعليل الوجود بالعدم ففيه نظر وسادسها التعليل
بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لان الاول على وفق الاصل والثاني
على خلاف الاصل وسابعها التعليل بالعلة المفردة اولى من التعليل بالعلة المركبة لان العلة
في المفرد اقل مما في المركب لان المفرد لو وجد بعلة او عدم لعدم بتمكنه وتمامه اما المركب فليس كذلك
لان المركب من قيدين فقط حصل في جانب الوجود احتمالات ثلاثة وهو ان يوجد هذا الجزء لا
عن ذاك وذاك بلا عن هذا او يوجد المجموع وكذا القول في جانب العدم والمركب من قيود ثلاثة يوجد
فيه احتمالات سبعة في طرف الوجود وسبعة في طرف العدم ومعلوم ان ما كان الاحتمال فيه اقل كان
اولى فهذه جملة التراجيح العائدة الى ماهية العلة النوع الثاني في التراجيح العائدة الى ما يدل على ان
ذات العلة موجودة اعلم ان العلم بوجود تلك الصفات اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا
والمستدل اما ان يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين فتلك الدلالة اما ان تكون عقلية محضة او نقلية
محضة او مركبة منهما فلنتكلم في هذه الاقسام فنقول اما اذا كان الطريق اليها اليقين سواء كان
بديهيا او حسيا او استدلاليا باستدلال سواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما وسواء كثرت
المقدمات او قلت مهما كان فانه لا يقبل الترجيح وكلام الترجيح ابي الحسين يدل على انه قبل لان
القطعيات لا تقبل الترجيح للتعدد فان قلت الضروري اولى من النظري لان الضروري لا يقبل
التشكيك والنظري يقبل ذلك قلت النظري واجب الحصول عند حصول جميع مقدماته المقيدة كان

البديهي واجب الحصول لعند حصول جميع مقدماته اليقينية كان البديهي واجب الحصول بعد حصول تصور
طرفيه وكان النظري يزول عند زوال احد التصورات التي لابد منها الا امور التي لابد منه في حصول
جميع مقدماته المعتبرة لمثلها الضروري يزول عند زوال احد التصورات التي لابد منها فاذن لا فرق في
وجوب الجزم عند حصول موجباته في التاثير بل الفرق ان النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري
ولديهم كان عند زوال النظر اكثر من زوال الضروري فاما وجوب الوجود وامتناع العدم عند حصول كل
ما لابد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان الظن الدال على وجود العلة ظنا فقد قيل
كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن اقل كان القياس اقوى لان المقدمات متى كانت اقل كان
احتمال الخطا اقل ومتى كان احتمال الخطا اقل كان ظن الصواب اقوى واعلم ان هذا الكلام على عمومه
ليس بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف فاذا فرضنا دليلا كانت مقدماته قليلة الا ان
كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا ضعيفا وان القوة الحاصلة في احد الجانبين ليست قوة الكثرة وقد يعارضه
من الجانب الاخر بسبب قوة الكيفية وقد تكون الكيفية في احد الجانبين ازيد من قوة الكثرة في الجانب
الاخر ان الدليل الظني الذي يكون مركبا من مائة مقدمة قد يكون ظنه اقوى من الظن الحاصل من الدليل
المركب من مقدمتين فاذن لابد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول الدليل
الظني الذي يدل على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا اما القياس فالكلام فيه كما لا يدل
ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص والاجماع اما النص فطرق الترجيح فيه ما تقدم في القسم الثالث من الكتاب
واما الاجماع فان كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح
لان الاجماع المعلوم مقدم على المظنون اما اذا كانا ظنيين فهنا يترجح على وجهين الاول الاجماع
المختلف منها عن المجتهدين فالاجماع الذي يحدث من قول البعض وسكوت الباقين وثانيها الاجماع
الاجماع المنقول بطريق الاحاد فهذان القسمان يحتمل الترجيح واما الذين يقال ان احدهما متفق
عليه والاخر مختلف فيه فان اريد بعدم الاختلاف فاحدهما موقوف والاخر فذاك ليس من باب الترجيح
لان تقدم المعلوم على المظنون قطعي وان عني به قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في الاخر فلم لان
هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا الفصل بشي وهو انه اذا تعارض قياسان وكان الوجود الاصل في
حمل العلة الحكم الاصلي في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا كان الاول راجحا ثانيها ان القياس
الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كل مقدماته مظنون **القسم الثالث** في التراجيح الحاصلة
بسبب الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل فقد ذكرنا في كتاب القياس ان الطرق الدالة على علية
الوصف في الاصل اما الدليل النقلي والعقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ايماء اما النص فقد يكون
بحيث لا يحتمل غير العلة وهو الفاظ ثلث نص على قولنا العلة كذا او لاجل كذا او لانها مقدم على جميع
الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلة ولكنه ظاهر جدا في التعليل اما الفاظ فقد يكون التاكيد ولفظ
ان قد يكون للاضافة كقولك كتبت بالقلم وقد يكون محكوما به كقولك انا افتي بالظاهر اما حيث
يكون محكوما به كان مراده فالامر هاهنا لا فرق بين ان تقول قتلت لجنايته وبجنايته واما الباء

احتما

وان

١٨٤

وان كانا يا قدم فقد احتمال **انا اذا الايماآت فيها يجاري اجرها** انما يا ان دل الايماء على علية
الوصف في الاصل لم توقف على كونه مناسبا لكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك
**وثانيها** ان ايما الدلالة المتفقة راجح على ايما الايماآت الخفية لما عرفت ان الدليل الذي بعض
مقدماته يقيني والبعض الباقي راجح على ما لا يكون كل مقدماته ظنيا واما اذا ثبت علية الوصفين بالايماء
جزا الواحد فوجه الترجيح فيها ما ذكرناه في باب خبر الواحد **وثالثها** ان الجمهور اتفقوا على ان ما
ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران وهذا فيه
نظر وذلك لان الايماء لا يمكن وجدت لفظا يدل على العلية فلابد وان يكون الدال على عليته امرا اخر
سوى اللفظ وما يحتملها وجوده شيئا يدل على عليتها الا احد امور ثلثة المناسبة والدوران على ما
شرح ذلك في باب الايماآت واذا ثبت ان الايماآت لا يدل الا بواسطة هذه الطرق الثلثة
كان الاصل لا محالة اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلثة اقوى من الايماآت **ورابعها**
انا قد ذكرنا ان اقسام الايماآت ستة وكل واحد من تلك الاقسام الستة مع صاحبه ثم تكلم
في كل واحد من اقسام تلك الاقسام عما يشاركه في جنسه وعما هو خارج من جنسه لانه لا يبعد ان
يكون احد الجنسين اقوى من جنس اخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي
لكن تركنا هذا التطويل لما ذكرناه اما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة وهي المناسبة والتاثير
والشبه والدوران والسبر والطرد فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل
واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل هذه الاجناس ففيها ابحاث **احدها** ان المناسبة
اقوى من الدوران وقال قوم الدوران اقوى وعبروا عن ذلك بان العلة المطردة المنعكسة
اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان الوصف انما يؤثر في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة لعلية العلة
وليس تاثير الوصف في الحكم لدورانه معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة
اذا كانت اخص من المعلول كانت العلية منفكة من الدوران وقد علمت الدوران من العلية
كما في الصور التي عددناها في باب الدوران واذا كان كذلك كان الاستدلال بالمناسبة على العلية
اقوى من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين احدهما ان العلة المطردة
المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون اقوى انهم احتجوا على تعيين المطرد والمنعكس ومن الناس من ذكر
العلة التي لا تكون منعكسة والجواب عن الاول لا نسلم ان العكس واجب في العلل العقلية وقد
بيناه في كتاب العقليات سلمناه لكن لا نسلم ان الاشبه بالعلل العقلية اولى وعن الثاني ان ذلك
يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا ومنعكسا ولا نزاع انما النزاع في
ترجيح الدوران المنفك من المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران لانه اذا وجد الدوران
بدون المناسبة فقد يحصل العلة لما كرا اجزاع على ترتيبها **وثانيها** المناسبة اقوى من التاثير
لان لا معنى للتاثير الا انه عرف تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او جنسه وكون الشيء مؤثرا
في شيء لا يوجب كونه مؤثرا فيما شاركه في جنسه اما كونه مناسبا فهو الذي لاجله صار الوصف مؤثرا في الحكم

ينبغي ان يحمل اقسام كثيرة ولهذا قال يقتضي ان يتكلم في تفاصيل كل واحد من ثلاث الاقسام

٢٠١

فكان الاستدلال بالمناسبة على العلة اقوى من الاستدلال بالتاثير عليها وثالثها ان السبر
اما ان يكون قاطعا في مقدماته او مظنونا في مقدماته او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان قاطعا في
كل مقدماته كان العمل به متعينا ولم يبق للترجيح اما اذا كان مظنونا في كل مقدماته مثل ان يدل دليل ظني على ان
الحكم معلل ودليل آخر ظني على ان العلة ليست ذلك الوصف فيحصل منهما الظن ان العلة ليست الا هذا الوصف
فههنا العمل بالمناسبة اولى من العمل بهذا السبر وذلك لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلثة
التي لا بد منها في السبر اما النص او الايماء او الطرق العقلية فان كان هو النص صارت تلك
المقدمة نصية وقد فرضناها ظنية هذا خلف فان كان ايماء فقد عرفت ان الايماء مرجح بالنسبة الى المناسبة
اما الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستقلة بانتاج العلية والسبر لا ينتج
العلية الا بعد مقدمات كثيرة والمثبت لتلك المقدمات ان المناسبة او غيرها فان كان الاول كانت
المناسبة اولى من السبر لانه في اثبات الحكم بالمناسبة يكفي المناسبة الواحدة في الانتاج وفي السبر
لا بد من ثلث مقدمات والاكثر مقدم بدليل الترجيح وان كان الثاني كانت المناسبة اولى في العلية اولى واما
ان كان السبر قطعيا في بعض المقدمات مظنونا في البعض عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة
مقطوعا في البعض عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة ورابعها المناسبة اقوى من الشبه والطرد
ولنتكلم الان في انواع كل واحد منها وفيه مسائل المسئلة الاولى ترجيح بعض المناسبات على بعض اما ان
يكون بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما القسم الاول فتقريره انك قد عرفت ان كون
الوصف مناسبا الا ان يكون لتحصيل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة الدنيوية اما ان تكون في محل الضرورة
او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة وظاهر ان المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة
والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة ثم قد عرفت ان المناسبة التي من باب الضرورة خمسة
وهي مصلحة النفوس والعقول والاديان والاموال والانساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام
على بعض ثم عرفت ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه في نوع
الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم ولا شك في تقديم الاول على الثلثة الاخيرة
والثاني والثالث فيهما كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا
والمناسب المتولد من الجنس القريب مقدم على المناسبة المتولدة من الجنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد
من هذه الاقسام قد يكون جلية وقد يكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه في اول سماع الحكم
كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع
الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر واما الخفي فهو الذي لا يكون كذلك ولا شك في تقدم
الجلي على الخفي واما القسم الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة عنها فذلك على وجوه
احدها ان المناسبة المتأيدة بسائر الطرق اعني الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون
كذلك ووجهه حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة وثانيها المناسبة الخالية عن العارض راجحة على
ما لا يكون فان المناسبة وان كانت لا تبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون وثالثها



الذي يناسب الحكم من وجهين راجح على ما لا يناسب الا من وجه واحد وهذا ظاهر وايضا فكلما
كانت الجهات اكثر كان ارجح مسئلة الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل
في صورتين لان احتمال الخطا في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل وان احتماله في الدوران الحاصل
في صورتين اكثر ومتى كان احتمال الخطا اقل كان الظن اقوى بيانه انا اذا قلنا ان العصير مسكر في الزمان الاول
فلم يكن حراما ثم صار مسكرا فوجد التحريم ثم زالت السكرة مرة اخرى فزالت الحرمة فههنا نقطع
بان شيئا من الصفات الثابتة في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا لزم وجود العلة بدون الحكم
واما الدوران في صورتين فهو كما يقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر
لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب لما لم يكن ذهبا لم تجب الزكوة فيه فههنا لا يمكن القدح في علية
الصفات الباقية بمثل ما ذكرناه في الصورة الاولى فثبت ان احتمال العارض في الصورة الاولى
اقل فكان الظن فيها اقوى مسئلة قد ذكرنا ان الشبه قد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون
شبها في الصفة واختلفوا في الراجح والاظهر ان الشبه في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل العقلية القول
في الترجيح الحاصل بحسب دليل الحكم في الاصل وترتيب هذا الطرق لا شك انه يمكن ثم ذلك الترجيح
اما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي الآخر ظنيا فان كان
قطعيا فيهما استحال الترجيح في ذلك لما عرفت وان كانا ظنيين فالدليل الدال عليهما اما ان كان
نقلا او اجماعا او قياسا فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل انواع كل واحد من هذه
الاجناس اما البحث الاول فمشتمل على مسئلتين احديها قالوا القياس الذي ثبت الحكم في
اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلائل اللفظية مثل التخصيص والتاويل والاجماع
لا يقبلهما وهذا مشكل لانا حيث اثبتنا الاجماع انما اثبتناه بالدلائل اللفظية فالفرع كيف يكون اقوى
حالا من الاصل المسئلة الثانية قد تقدم في كتاب القياس ان الحكم في الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس
وان كان قد جوزه قوم فالمجوزون اتفقوا على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على
الذي ثبت الحكم في اصله بالقياس لان ذلك القياس لا يتفرع على قياس آخر الى غير النهاية بل لا بد من
الانتهاء الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا كان كذلك بالنص اصل القياس والاصل راجح على الفرع
البحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس الثلثة فنقول اما الدلائل اللفظية
اما ان يكون متواترا او آحادا فان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على البعض الا في المتن وباقي الوجوه
من تلك الوجوه وقد ذكرناها فيما تقدم فلا فائدة في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم في الاصل
اقوى كان القياس ارجح فان كان ثبوت الحكم في احد القياسين مقطوعا وفي الآخر مظنونا كان الاول
اولى لما تقدم ان القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون راجح على ما كل مقدماته
مظنونة وايضا فاذا ثبت الحكم في احد الاصلين بالخبر المتواتر فهو راجح على ما ثبت بخبر الواحد لكن
يشترط التعادل في الايمان ولو ثبت الحكم في الاصل بخبر الواحد فالذي هو سند اولى لحقيقة اللفظ راجح
على ما هو مسند اولى لمجاز القول في الترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وفيه وجوه احدها

القياس الذي يوجب حكما شرعيا راجح على ما يوجب حكما عقليا لان القياس دليل شرعي فيجب ان يكون حكمه شرعيا ولانا لو قدمنا تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدمنا تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدمنا تقديم العقل لزم النسخ مرة واحدة **فان قيل** كيف يجوز ان يستخرج من اصل عقلي علة شرعية **قلت** يجوز ذلك اذا لم يعلم ان الشرع فيستخرج العلة التي لاجلها لم يتقلها عن الشرع اما اذا كان احد الحكمين نفيا والآخر اثباتا وكانا شرعيين فقيل انهما يستويان لكنا ذكرنا في باب الترجيح الاخبار انه لا يبعد ان يكون احدهما عقليا **وثانيهما** الترجيح بكون احد الحكمين في الفرع خطرا فنقول ان الخطر اما ان يكون شرعيا او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح على الاباحة لانه شرعي ولان الاخذ بالحظر احوط وان كان عقليا فكونه خطرا جهة الرجحان وكونه عقليا جهة المرجوحية فيجب الرجوع الى ترجيح آخر ولا بد في الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا على تقديم **وثالثها** ان يكون حكم احدى العلتين العتق وحكم الاخرى الرق فالمثبت للعتق اولى لان العتق مبني على القوة ولانه على وفق الاصل **ورابعها** اذا كان حكم احديهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى اثباته فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل **فان قلت** المثبت للعقوبات يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا والمثبت للحكم الشرعي اولى **والجواب** ان الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز نسخه الا بما ينسخ الحكم الشرعي **وخامسها** الترجيح بكون احد حكمي العلة ازيد من حكم الآخر نحو ان يكون حكم احدهما الندب وحكم الآخر الاباحة فالمثبت للندب اولى لان في الندب معنى الاباحة وزيادة عليه فكانت اولى اذا كانت الزيادة شرعية **وسادسها** العلة اذا كان حكمها على الطلاق كانت راجحة لما ثبت من قوة الطلاق **وسابعها** القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس الوارد بخلاف قياس الاصول وعليه يكون الاول متفقا عليه والثاني مختلفا فيه ولان الاول خال عن المعارض والثاني مع المعارض فيكون الاول اولى **وثامنها** القياس على اصل اجمع على تعليل حكمه اولى مما لا يكون كذلك وعلمنا على التقدير الاول يكون احدى مقدمات القياس متفقا عليه وهو كون الحكم في الاصل معللا فيكون ذلك القياس راجحا على ما لا يكون شيء من مقدماته متفقا عليه **وتاسعها** الترجيح بشهادة الاصول وتفسيره ان يشهد لاحد الكتاب والسنة والاجماع على ان الحكم ومنه ان كانت صحيحة في الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان شهد احتمالا شديدا جاز ترجيح القياس بها **وعاشرها** يقع الترجيح بتقليل التخصيص لانه اوفق بمقاصد الرسالة وكذلك اذا اعضدت العلة علة اخرى كما يقع في اخبار الآحاد بعضها ببعض **وحادي عشرها** ان يلزم من ثبوت الحكم في الفرع تعديد تخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقته والفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول لان الحكم الشرعي قد يكون ثابتا في الشرع واصول الشريعة تبحث عن القوة الكاملة بسبب عدم ما يشهد بطلانه ومن هذا الباب ان يكون الحكم لا زيادة العلة في كل الصورة فان من يجوز تخصيص العلة يسلم ان العلة المطردة اولى من المطردة المخصوصة **القول** في الترجيح الحاصل بسبب مكان العلة وهو اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما

الاصل



الاصل فان يشهد للعلة الواحدة اصول كثيرة وذلك لان شهادة الاصل دليل على كون تلك العلة معتبرة فكل شهادة دليل مستقل والترجيح بالشهادات الكثيرة ترجيح بكثرة الدلائل واما الفرع ففيه صور **احدها** ان العلة المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثرين منا فالبعض الشافعية لنا ان المتعدية اكثر فائدة ولانها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها فالاخذ بالمتفق اولى فكانت المتعدية اولى احتج المخالف بان المتعدية فرع الحصر والفرع لا يقوى على الاصل والجواب لكنه يدل على قوته **وثانيها** اذا كان فروع احدى العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هو اولى وقال آخرون لا يحصل بها الرجحان بحجة الاول انها اذا كثرت فروعها كثرت فوائدها فكانت اولى **فان قلت** انما يكون اذا كثرت فوائدها الترجيح وكثرة فروعها يرجع لكثرة ما خلق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي **الاول** كثرة وجود الفروع ليس بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتج الآخرون بوجوه **الاول** لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان الاعم العام ايام الخطاب اولى من اخصهما **الثاني** فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحة اصل المتعدية لزم الدور **الثالث** كثرة الفروع ترجع الكثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انا رجحنا العمل بالعام الخطاب اولى لان فيه طرحا لا خصهما وليس كذلك العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح وترجح احديهما بما يوجب طرح الاخرى فكان طرح ما يقل فائدته اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم العلة اذا كانت مثبتة الحكم في كل الفروع فصارت حجة على ما ثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان الدال على الحكم في كل الفروع جرى مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها ايضا دلالة على ثبوت الحكم وكل واحد من تلك الفروع يستحق ثبوته والتحاق ضرورية ان لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة والصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط والاولى اولى واما الراجح الى الاصل والفرع معا فهو ان يكون الاصل العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما وهذا آخر الكلام في الترجيح

**الكلام في الاجتهاد** والنظر في ماهيته الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه وحكم الاجتهاد

**الركن الاول في الاجتهاد** وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في اي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة واما عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذه سبيل مسائل الفروع ويسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول **الركن الثاني في المجتهد** في المجتهد وفيه مسائل **مسألة** قال الشافعي قال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب والآراء فاما في احكام الدين فلا وتوقف اكثر المحققين اما المثبتون فقد احتجوا بامور **احدها** عموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال عليه السلام اعلم الناس ببصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيه فلو ذلك انه لم يدخل تحت هذا الامر ويدخل غيره فلا اقل من المساواة فيكون مندرجا تحت الآية فكان مأمورا بالقياس فكان فاعلا له والا لقدح فيه

عصمته وثانيها انا اذا غلب على ظننا كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك
الوصف في صورة اخرى فلا بد ان يظن ان حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الاصل وترجيح الراجح
على المرجوح من مقتضيات بداية العقول على ما قررناه في كتاب القياس وهذا يقتضي ان يجب عليه
العمل بالقياس وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم
افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع ان امته عملوا به كانت الامة افضل
منه في هذا الباب وانه غير جائز فان قلت فهذا يقتضي ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد لان
ذلك افضل وايضا فانا نجد القضاة بهذا المنصب لم نجد منصبا اعلى منه لكنه يمنع لانه لا يستدرك
الاحكام بوحي وهذا المنصب اعلى من الاجتهاد قلت الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن
لان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول واذا كان كذلك تعذر العمل في كل الشرع
بالاجتهاد وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة من الاجتهاد لكن لم يحصل فيه تحمل المشقة في
استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر الدقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة
لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية ورابعها قوله عم العلماء ورثة الانبياء وهذا يجب ان يثبت له درجة
الاجتهاد ليرثوه عنه اذ لو لم يثبت ذلك لم يكونوا ورثوا ما لم يثبت له فان قلت اراد به في اثبات اركان
الشرع قلت انه تقييد بغير دليل وخامسها ان بعض السنن مضاف الى الرسول عم ولو كان الكل
بالوحي لم يتحقق ذلك الاضافة من هذه الجهة كما ان الشافعي اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر
فيه البتة الى الاجتهاد لا يقال ان ذلك مذهب الشافعي فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوات الخمس
فاما الذي ثبت بضرب من الاجتهاد فانه يضاف اليه فكذا هاهنا واما الذي يدل على انه كان مجتهدا
في امر الحروب اذا اجتهد في اخذ الفداء عن اسارى بدر وكان اجتهادهم في تلك الحالة وذلك لا يكون
الا مع الاجتهاد واحتج المانعون بامور احدها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وثانيها ان
بعض الصحابة راجعه في منزل لم يقل ان كان هذا بوحي الله فالسمع والطاعة والا فليس بمنزل مكيدة
فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع
فلزم ان لا يكون فيها ما هو اجتهاده وثالثها ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن وانه عم كان قادرا على
تلقيه من الوحي والقادر على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كالمعاين للقبلة لا يجوز ان يعمل
عينه مجتهدا فيها ورابعها ان مخالفته عم في الحكم كفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم والمخالف في هذه المسائل الشرعية لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واخطأ فيها فله اجر
والمستوجب للاجر لا يمكن تكفيره وخامسها لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف في شيء من
الاحكام الشرعية على الوحي لان حكم الوحي في الكل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كانت معلومة له
عند وقوع الواقعة التي ما نزل عليه فيها وحي كان مامورا بالاجتهاد وكان ينبغي ان لا يتوقف الى
نزول الوحي لكنه عم توقف كما في مسألة الظهار واللعان وسادسها لو جاز له الاجتهاد لجاز
لجبريل وحينئذ لا نعرف ان هذا الشرع الذي جاء به الى محمد عم من نص الله تعالى او من اجتهاد جبريل

والجواب





والجواب عن الاول انه تعالى اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهاهنا العمل بالظن
عمل بالوحي لا بالهوى وعن الثاني انه يدل على جواز مراجعته في الآراء والحروب واما الاحكام خارجة عن
ذلك وعن الثالث انا انما نجوز له الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى واذا كان كذلك
لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا يمتنع ان يقال الحكم وان كان مظنونا الا
ان علم الحكم لما افتى بموجب القطع كما قلنا في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وعن الخامس
ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله عم كان يصبر مقدار ما يعرف به
ان الله تعالى لا ينزل فيه وحيا وعن السادس ان ذلك الاحتمال مدفوع بالاجماع مسألة اذا جوزنا
له الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يخطئ وقال قوم يجوز بشرط ان لا يقر عليه لنا انا مأمورون
باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا
مما قضيت فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك ينافي كونه خطا احتج المخالف بقوله تعالى
عفا الله عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا في اخذ الفداء ولانه تعالى قال قل انما انا بشر
مثلكم فلما جاز الخطا على غيره جاز عليه ولان النبي عم قال انكم لتختصمون لدي ولعل بعضكم
الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار فلو
لم يجز ان يقضي الا بالحق لم يقل هذا ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فجاز ان يغلط في اقواله
كغيره من المجتهدين والجواب عن هذه الوجوه مذكور في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الانبياء
فلا فائدة في الاعادة مسألة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد رسول الله عم فاما في
زمان الرسول عم فالخوض فيه قليل الفائدة لانه لا ثمرة له في الفقه ثم نقول المجتهد اما ان يكون
بحضرة الرسول عم او يكون غائبا عنه اما الذي بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان
يقول الرسول عم له قد اوحي الي انك مامور بان تجتهد او مامور بانك تعمل على وفق ظنك
ومنهم من احاله عقلا واحتج عليه بان الاجتهاد في معرض الخطا والنص آمن منه وسلوك
السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا وجوابه ان الشرع لما قال له انت مامور
بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان آمنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما امر به واما وقوع التعبد
فقد ابو علي وابو هاشم واجازه قوم بشرط الاذن وتوقف فيه الاكثرون احتج المانعون بوجهين
الاول ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عم لنقل كما نقل اجتهادهم بعده الثاني
ان الصحابة كانت ترجع في الحوادث الى الرسول عم ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يرجعوا اليه واحتج
القائلون بالوقوع بامور الاول انه عم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم
وسبي ذراريهم فقال عم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة الثاني انه عم امر عمرو بن العاص وعقبة
بن عامر الجهني ان يحكما بين خصمين وقال ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
الثالث انه عم كان مامورا بالمشاورة لقوله تعالى وشاورهم في الامر والفائدة في ذلك الاجتهاد والحكم على
حسب اجتهادهم والجواب عن الاول لعله قبل اجتهادهم في حضرة الرسول عم فلم ينقل لقلته وايضا

فقد نقل اجتهاد معاذ وعمرو بن العاص ومن الثاني لعلهم تركوا اليه لما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد
ولعلهم تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص ومن الثالث انه خبر واحد وخبر الواحد فلا
يجوز التمسك به الا في مسئلة عملية وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل ومن الرابع ان ذلك في الحروب
ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع واما الغائب عن حضرة الرسول عم فلا شك في جواز تعبده
بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع وضيق الوقت واما وقوع التعبد به فقال به الاكثرون ولا اعتماد
فيه على خبر معاذ **مسئلة** في شرائط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد ان يكون المكلف بحيث يمكنه
الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة مشروطة بامور **احدها** ان يكون عارفا
بمقتضى اللفظ ومعناه لانه لو لم يكن كذلك لم يفهم منه شيئا ولما كان اللفظ قد يفيد معناه لغة
وعرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والالفاظ العرفية والشرعية **وثانيها** ان يعرف من حال المخاطب
انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة لانه لولا ذلك
لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون يعني به غير ظاهره مع انه لم يضع القرينة وذلك انما
يعرف بحكمة المتكلم او بعصمته والحكيم هو الله تعالى مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه
عنه واما اصحابنا فانهم قالوا الشيء وان كان جائز الوقوع قطعا لكنا قد نقطع بانه لا يقع فانا نجوز
انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجبال ذهبا وتولد الانسان شيخا لا من الابوين دفعة ومع ذلك
نقطع بانه لا يقع وكذا ههنا نجوز ان الله تعالى كلما خلقنا خلق فينا علما بديهيا
بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها فكذلك امنا من وقوع التلبيس **وثالثها** ان يعرف
مجرد اللفظ ان كان مجردا او مع قرينة ان كان مع قرينة لانا لو لم نعرف ذلك لجوزنا في المجرد ان
يكون ثمة قرينة تصرفه عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية اما القرينة
العقلية فانها تبين ما يجوز ان يراد باللفظ وما لا يجوز واما السمعية فهي الادلة التي تخصص
العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ او الذي يقتضي تعميم الخاص
هو القياس وحينئذ يجب ان يكون عارفا بشرائط القياس ليميز ما يجوز عما لا يجوز ثم هذه الادلة
السمعية متعارضة فلا بد من نقلها اما متواترا او احادا فلا بد وان يكون عارفا بشرائط
كل واحد منهما ثم هذه الالفاظ بانواع الادلة لا بد ان يكون عارفا بالجهات المعتبرة في الترجيح
**فان قيل** فاذكروا العلوم التي يحتاج المجتهد اليها **قلنا** قال الغزالي مدارك الاحكام
اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فلا بد من العلم بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة
اخرى اثنان مقدمتان واثنان متممتان فهذه ثمانية لا بد من شرحها اما كتاب الله فلا بد من معرفته
وفيه تخفيفان **احدهما** انه لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق منه بالاحكام وهي خمسمائة آية
انه لا يشترط حفظها بل ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب منها الآية المحتاج اليها عند الحاجة
واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بالاحكام وهي وان كثرت فهي مضبوطة في الكتب
وفيه التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الآخرة والثاني




انه لا يلزمه حفظها بل ان يكون عنده اصل مصحح يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام واما الاجماع
فينبغي ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريق ذلك ان لا يفتي الا بشيء يوافق
قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن
لاهل الاجماع فيها خوض واما العقل فنعرف به البراءة الاصلية ونعرف انا مكلفون بالتمسك به
الا اذا ورد ما يصرفنا عنه وهو نص او اجماع او قياس على شرائط الصحة فهذه العلوم الاربعة واما
العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ والآخر بالسنة وهو علم الجرح
والتعديل ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة
الوسائط امر كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم
واما المقدمتان فقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة
في ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل
الشرعية على الاحكام واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون
بعد ان حازوا منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه اعلم ان الانسان كلما كان اكمل في هذه العلوم
التي لا بد منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد اعلى واتم ووسط القدر الذي لا بد منه على التعيين
كالامر المتعذر **مسئلة** الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن بل في مسئلة
دون مسئلة خلافا لبعضهم لنا انه اذا اطلع من احاديث الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون
المناسك والاجارات فمن عرف ما ورد من الآيات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض
وجب ان يتمكن من الاجتهاد وغاية ما في الباب ان يقال لعله شيء شذ عنه ولكن النادر لا عبرة
به كما ان المجتهد المطلق وان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه اشياء **الركن الثاني** المجتهد
فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا
ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع قال
ابو الحسين البصري المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا
ضعيف لانه يجوز اختلاف المجتهدين فيها شرط كون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم لزم الدور **الركن الرابع** حكم الاجتهاد وفيه مسائل **مسئلة** ذهب الجاحظ
وعبيد الله بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد
فان فساد ذلك معلوم بالضرورة وانما ارادوا نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف واتفق سائر
العلماء على فساد هذا القول بحجة الجمهور امور **الاول** ان الله تعالى وضع على هذه المطالب ادلة
قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم **الثاني** انا نعلم بالضرورة
انه عم امر اليهود والنصارى بالايمان به وذمهم على اصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف
عن عورة من بلغ منهم ويقتله ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا
دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه **الثالث** التشاغل بتقرير ذلك على الذين

كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم
ارداكم وعلى الجاهلين المكذبين لرسول الله من الكفار مما لا يحصى من الكتاب والسنة اجاب
الخصم عن الاول بانا لا نسلم بانه تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها
وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق مختلفين في الاديان والعقائد من زمان وفاة الرسول عليه السلام
واذا نظرنا في ادلة المختلفين في هذه المسائل واستقصينا فيها وجدنا معظمها مكابرا قابلا لما
يقطع العقل بفساده سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي كونهم مامورين بالعلم ولم لا يجوز ان
يقال انهم امروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا او غير مطابق وعلى هذا التقدير يكون الآتي بمقتضى
ثم الذي يدل على ان التكليف لم يقع الا بالظن الغالب وجهان الاول ان العلم التام
المتولد من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة بالبديهة اما ان امكن فهو
عزيز نادر جدا لا يفي به الا الفرد بعد الفرد فلا يجوز ان يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لا سيما
قد بعث بالحنيفية السهلة السمحة وانه حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة
معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسمائة سنة والثاني انا كما نعلم بالضرورة ان الصحابة ما كانوا
متبحرين في دقائق الهندسة والهيئة والارثماطيقي نعلم بالضرورة انهم ما كانوا عالمين بهذه الادلة
والدقائق والجواب عن الشبهات الفلسفية مع انه عليه السلام حكم بصحة ايمانهم فدل ذلك على ان
التكليف ما وقع بالعلم سلمنا انهم كلفوا بالعلم في هذه الاصول لم قلت المخطي فيه معاقب و
دعوى الاجماع فيه غير جائز لانه دعوى الاجماع في محل النزاع وعن الثاني انه عليه السلام كان يسلم الجاهلين
بالحق اما لاصرارهم على ترك النظر وطلب المعرفة والاول ممنوع والثاني مسلم فلعله عليه السلام لما بالغ في ارشادهم
الى الحق ثم انهم لم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب واصروا على ترك الطلب فاما من
بالغ في الطلب والتعب ولكن عجز عن الوصول فلم قلت انه عليه السلام قبل مثل هذا الانسان سيما اذا
قبل كلمة لم قلت انه لا بد وان يكون معاقبا وعن الثالث انه ذم الكافر والكفر في اصل اللغة
هو الستر ومعنى الستر لا يتحقق الا في حق المعاند الذي يعرف الدليل ثم ينكره او في حق المقلد المصر
الذي يعرف من نفسه انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم انه يتولى بعنانه العاجز المتوقف
الذي بالغ في الطلب فلم يحصل فهذا لا يمكن ستر الشيء على نفسه فلا يكون كافرا واحتجوا على
صحة قولهم بانه تعالى رحيم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة
حتى انه لو احتاج الى ادنى تعب في نفسه او في ماله او في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء واباح
له التيمم فهذا الكريم الرحيم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم فضله ان يعاقب من افنى طول عمره في
الفكر والبحث والطلب فهذا حاصل كلامهم الا ان الجمهور ادعوا انعقاد الاجماع على مذهبهم
قبل حدوث هذا الخلاف مسئلة اختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط
المذاهب فيه على سبيل التقسيم ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى على الاجتهاد
فيها حكم معين او لا يكون فان لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كل مجتهد مصيب وهم
جمهور

جمهور المتكلمين منا كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم
واتباعهم ثم اختلفوا اما ان قال انه ان يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به
واما ان لا يقال بذلك ايضا والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني
هو قول الخلص من المصوبين اما ان قلنا ان في الواقعة حكما معينا عند استقلال الحكم اما ان لا يكون عليه
امارة ولا دلالة او عليه امارة وليس عليه دلالة او عليه دلالة اما القول الاول وهو ان الحكم حصل
لكن من غير امارة ولا دلالة فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين نقل عن الشافعي انه قال في
كل واقعة ظاهرها الخطأ وانا ما كلفنا الا باصابته وهؤلاء زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه
الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه اجر واحد وذلك الاجر على ما
تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الخطأ اما القول الثاني وهو ان عليه دليلا ظنيا فهؤلاء ايضا قولان
احدهما ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطي معذورا ماجورا وهذا قول كافة
الفقهاء وينسب الى الشافعي وابي حنيفة وثانيهما انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر
فهنالك يتغير التكليف فيصير مامورا بان يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الاثم تخفيفا اما القول الثالث
وهو ان عليه دليلا قاطعا فقد اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما
ان المخطي هل يستحق الاثم والعقاب ام لا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم والباقون اتفقوا على
انه لا يستحق الثاني انه هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وقال الباقون لا ينقض
فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظنيا
لا قطعيا وان المخطي فيه معذور وقضاء القاضي فيه لا ينقض فلنتكلم اولا في بيان ان لله تعالى في
كل واقعة حكما معينا لنا وجوه الاول ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان الامارة او
الدلالة على الثبوت والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الامارة الدالة على العدم فنقول لابد من احد الاعتقادين
خطأ والخطأ منهي عنه بيان الاول ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون
فان كانت احديهما راجحة على الاخرى كان اعتقاد رجحانها صوابا اما اعتقاد رجحان الجانب الآخر
يكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ وان لم تكن احديهما راجحة على الاخرى كان كل واحد من الاعتقادين
غير مطابق للمعتقد فعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان مطابقين بل احدهما يكون مخالفا للمعتقد
ثبت ان كل مجتهد ليس بمصيب بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا احدى صور الخلاف
فان اكتفينا به جاز وان اردنا بيان ان الكل ليس بمصيب بمعنى انهم اتوا بما كلفوا به قلنا
الدليل عليه ان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مامور به
ثبت ايضا ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى الاتيان بالمامور به فان قيل لا نسلم ان احد
الاعتقادين خطأ قوله لان احدهما اعتقد بما ليس براجح انه راجح قلنا فلم قلت انه خطأ قلنا اعتقد فيما
ليس براجح كونه راجحا في نفسه او كونه راجحا في ظنه ع م بيانه ان المجتهد لا يعتقد كون امارته
راجحة على امارة صاحبه في نفس الامر ولكنه يعتقد كونها راجحة في ظنه من الرجحان في ظنه حاصل

وكان الاعتقاد مطابقا لما في نفس الامر فغايته انه لم يوجب الرجحان الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم
الرجحان الذهني فثبت ان لكل واحد من الاعتقادين يمكن ان يكون صوابا سلمنا ان لكل واحد منهما اعتقاد
الرجحان في نفس الامر لكن من الجزم بذلك الرجحان بل يجوز خلافه قلنا قلت ان الاعتقاد اذا وجد
معه هذا التجويز كان مشتبها عنده وخرج عليه الجهل فانه اعتقاد مخالف للمعتقد مع الجزم والجواب
قوله اعتقاد كونه راجحا في نفسه او في نفس الامر قلنا الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه
في الخارج او امرا لا ثبت لاسيما انا نعلم بالضرورة انا لو اعتقدنا في الشيء كونه موجودا وشككنا بعده
ثم في هذا الاعتقاد يمتنع ان يكون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فعلمنا انه لابد عند حصول
الظن من اعتقاد كونه راجحا في نفسه اما لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لانه لا ينفك عنه على كلا
التقديرين فالمقصود حاصل قوله هذا الاعتقاد وان كان غير مطابق لكنه غير جازم قلنا بل هو جازم به
لان كون الشيء اولى بالوجود غير اعتقاد كونه موجودا او اعتقاد كونه اولى بالوجود حاصل مع الجزم
فان هذا المجتهد يقطع بان امارته تقتضي ان الجهة اولى بالاعتبار بل انه غير جازم بالحكم لكن
الجزم بالاولوية لا يستلزم الجزم بالوقوع كما انا نقطع بان الاولى بالغيم الرطب في زمان الخريف ان يكون
ممطرا مع انه قد لا يوجد المطر وعدم المطر لا يقدح في تلك الاولوية بل تلك الاولوية مقطوع بها فكذا ههنا
فثبت انه حصل لاحد المجتهدين اعتقاد جازم غير مطابق فيكون خطأ وجهلا ومنهيا عنه **الطريق الثاني**
المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا بناء على طريق والثاني باطل لان القائل في الدين
بمجرد التشهي باطل باجماع المسلمين فاذن لابد من طريق فذلك الطريق اما ان يكون خاليا عن
المعارض او لم يكن خاليا عنه فان كان خاليا من المعارض تعين ذلك الحكم باجماع الامة فيكون
تاركه مخطئا وان كان له معارض فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا يكون فان كان
احدهما راجحا على الاخر وجب العمل بالراجح لان الامة مجمعة على انه لا يجوز العمل بالاضعف عند وجود الاقوى
فيكون مخالفه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فحكم تعارض الامارتين اما التخيير او التساقط والرجوع
الى غيرهما وعلى كلا التقديرين بحكم فمتى خالفه يكون مخطئا فثبت ان المصيب واحد على كلا التقديرين
**فان قيل** لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم لا على طريق قوله القول في الدين بمجرد التشهي غير جائز قلنا غير جائز في
موضع وجد فيه الدليل او في موضع لم يوجد فيه الدليل م ع بيانه ان العمل بالدليل مشروط بوجود
الدليل واذا كان كذلك كان تكليفنا بما لا يطاق وفي هذه المسئلة الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد
لكان تارك العمل به تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار على ما تقرر في مسئلة ان
الامر للوجوب قلنا اجمعوا على وجوب العمل بالراجح قلت الراجح العمل بالراجح واجب على من علم ذلك
الرجحان او على من لم يعلم م ع بيانه ان الامارة الراجحة يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لم يطلع
عليها فجاز ان يكلف العمل بالاضعف فانه غير مستبعد في العقل ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل
باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها ويحتمل كذلك فان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته
العمل باقواها وجوه الترجيح ويشغل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحة العمل على اضعف

الامارة

الامارات والظن بكونها اقوى الامارات مع كونها في نفسها اضعف الامارات لا تمنع الا ترى انه لا يمتنع
الظن بكون زيد في الدار ولم يكن فيها واذا ثبت ان هذا القوي قلنا جاز عقلا ما الدليل على انه وقع والجواب
قوله انما يجب العمل عند وجود الدليل وههنا لا دليل قلنا الدليل على وجود الدليل الظاهر اجماع الامة على وجوب الترجيح
بامور مختصة لاجل الامارات ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك من الدليل المقتضي
والدليل الظاهر قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا اعتقاد رجحان الاقوى على الضعيف اما
ان يكون الاطلاع عليه حاصلا ممكنا او لا يكون فان لم يكن ذلك القدر معتبرا في حق المكلف وان كان مكلفا
بالاتفاق فيكون القدر المعتبر من الامارتين في حق المكلف منا وبالاولى راجحا وان امكن الاطلاع عليه فاما
ان يجب على المكلف تحصيل العلم بتلك الامارة الى اقصى الامكان او لا يجب فان كان الاول وكان من لم يصل
في معرفتها الى اقصى الامكان تاركا للواجب فيكون مخطئا وان كان الثاني فهو محال لانه اما ان يكون هناك
حد ما متى لم يصل اليه لم يكن معذورا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان
الاول فان يكون من لم يصل الى ذلك الحد المعين مخطئا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهذا خلاف الاجماع
لانه لم يعتبر احد من الامة حدا معينا في الاجتهاد بحيث ان المجتهد من لم يصل اليه كان مخطئا وغير
معذور ومتى وصل اليه كان مصيبا وان كان الثاني وهو ان لا يكون هناك حد معين فحينئذ لا يكون المخطئ
عند بعض المراتب اولى منها عند بعض فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العمل بالظن كيف كان ولو مع التقصير
مصيبا وهذا باطل بالاجماع او لا يكون مخطئا الا اذا وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب **الطريق الثالث**
المجتهد يستدل بالشيء على شيء والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بامور يلزم من وجودها وجود
المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء والاستدلال يتوقف على وجود الدليل
ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لانه لا دلالة عليه لنسبة بينه وبين المدلول والنسبة
بين الامرين يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد منهما فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب
والظن متأخر عن الاستدلال لانه نتيجته واثره فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن كان المتقدم
على الشيء بمراتب متأخرا عنه بمراتب وهو محال **الطريق الرابع** المجتهد طالب
والطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلابد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا
كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئا **فان قلت** لا نسلم ان المجتهد طالب حكم الله تعالى بل انما يطلب
غلبة الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب
وان غلب على ظنك العطب حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم عليك وانما حكمه يترتب على
ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم **قلت** المجتهد اما ان يطلب الظن
كيف كان او ظنا صادرا عن النظر في الامارة ... يتوقف على وجود الامارة ووجود الامارة يتوقف على
وجود المدلول فيتوقف على حصول الظن لزم الدور وهذا قد بيناه في الطريقة الثانية واحتج القائلون
بانه لا حكم لله في الواقعة بامور **احدها** لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون عليه دليل او امارة
بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد اليقين او لا يكون والقسمان باطلان فبطل

القول بتعين الحكم اما اللازمة فظاهرة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان
المكلف متمكنا من تحصيل العلم او الظن به فكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما انزل الله تعالى فيلزم تكفيره
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والقطع بانه من اهل النار لانه يكون تاركا لما
امر الله به وتارك المامور به عاص والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولما اجمعت الامة على فساد هذه اللوازم علمنا انه ليس على الحكم
دليل فان قلت هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام خاصة فيكون التكليف باتباعها
حرجا وذلك منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت غموض ادلة هذه
الاحكام لا يزيد على غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها وكون الخطا فيها
كفرا وضلالا فكذا ههنا وانما قلنا انه لا يجوز ان لا يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان التكليف
به تكليف ما لا يطاق وانه غير جائز فثبت بما ذكرنا فساد القسمين ويلزم من فسادهما القطع بانه
لا حكم في الواقعة البتة وثانيها ان الامة مجمعة على ان المجتهد مامور بان يعمل على وفق ظنه ولا
معنى لحكم الله الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا لانه قطع
بانه عمل بامر الله به فوجب ان يكون كل مجتهد مصيبا وثالثها انه لو كان في الواقعة حكم لكان عليها
دليل قاطع وهذا غير جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة انه لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان لا يكون
عليها امارة ولا دلالة او يكون عليها امارة ولا يكون عليها دلالة او يكون عليها دلالة والقسم الاول باطل
لان اثبات الحكم من غير ان يكون عليه دلالة ولا امارة يكون تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز ولا يجوز ان يكون
عليه امارة ولا يكون عليه دلالة لان تخلف الحكم عن تلك الامارة اما ان يكون ممتنعا او لا يكون ممتنعا فان
كان ممتنعا قطعا فهو دليل لا امارة وان جاز تخلف الحكم عنها فحينئذ تلك الامارة توجد تارة مع الحكم
واخرى لا مع الحكم فكونها مستلزمة للحكم في بعض الاوقات اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لا
يتوقف فان توقف كان المعرف لذلك الحكم ذلك المجموع فلا يكون الشيء الذي فرضناه امارة معرفة
بوجه من الوجوه وان لم يتوقف فحينئذ تصير تلك الامارة مستعقبة لذلك الحكم مرة وغير مستعقبة
لاخرى من غير امتياز تلك الاوقات فحينئذ يكون قد ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت انه لو حصل
الحكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق علمنا انه لا حكم في الواقعة ه
ورابعها لو حصل في الواقعة حكم معين لكان مناقضه باطلا ولو كان كذلك للزم امور ثلاثة احدها
يلزم ان لا يجوز لاحد من الصحابة ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في مذاهبهم لان
التمكين من ترويج الباطل وانه غير جائز ولكنه قد وقع ذلك روي ان ابا بكر ولى زيدا مع انه كان
يخالفه في الجد وولى علي شريحا مع انه كان يخالفه في كثير من الاحكام وثانيها يلزم ان لا
يمكن من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان ينقض الاحكام مخالفهم فان نقض الحاكم
حكم نفسه الذي رجع عنه لانكر اشد مما يختلف فيه لكنه لم ينقل عن احد منهم انه نقض حكم غيره
ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه ورابعها انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطا في ذلك يكون كبيرا



٣٣٨

ولانه لو وجب ان يكون مخبرا من فتواه بالباطل في الشرع واشد من الضلال وجب ان يتبرا منه ويلحقه الذم ويصرفه
الى المستحق ايضا فكونه كثيرا اوجب تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يوجد شيء من هذه اللوازم الا
علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا فان قلت فلا يجوز ان يقال ذلك الخطا كان من باب الصغائر
فلا جرم لم يجب الامتناع عن التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق قلنا انه كثيرة
فلا يجوز ان يقال هذه الامور بالجزم لم يحصل في هذه المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه
الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صارت ذلك سببا للعذر وسقوط اللوم قلنا صحة
دليلكم لكنه معارض بوجوه الاول ما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة روي عن الصديق
رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن
عمر انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا هو والله الحق وحكم بحكم اخر فقال الرجل هو والله الحق فقال
له عمر انه لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لا يالوا جهدا وقال ايضا لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه وقال علي عليه السلام لعمر في قصة المجهضة ان قاربك
فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ونقل ان جماعة الصحابة خطاوا ابن
عباس في انكار العول وقال ابن عباس الا لا يتقي الله زيد الثاني ان الصحابة اختلفوا في
العقد لابي بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين بخلافهم قوله عليه السلام الائمة من قريش
ولم يلزم من ذلك الخطا اظهار البراءة والتفسيق فكذا ههنا الثالث اختلفوا في ان مانع الزكوة
هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص ولم يلزم منه تفسيق
فكذا ههنا فاما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطا فيها كبيرة قلنا لا
نسلم فانه لم يمتنع ان يكون في الاقوال المختلفة صوابا على وجه يحكم فلا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا
وقوله لا فرق بين القتل والغصب ابتداء وبين التمكين فيهما بالفتوى الباطل لان الاثم ولم لا يجوز ان يكون
تمسكه في ذلك باشتباه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق قلت اما الجواب عن الاول
فالذي يدل على انه لو كان خطا لكان من الكبائر لان المصيب لان العمل به تارك للعمل بالمامور به فيكون
عاصيا فيكون مستحقا النار وعن الثاني انا نعرض الادلة وكثرة الشبه ههنا اقل مما في العقليات
مع ان المخطي فيها كافر او فاسق وعن الثالث ان يقول ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى
والعمل يشبه لو ان هؤلاء الذين نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وقد يعقد بصرفه الى كون
الخطا غير المامور مثابا فاده فاذن لا طريق في التوفيق الا صرف ما قلناه الى قسم وما نقلتموه الى قسم اخر
وذلك لا يدل على التصويب في كل الاختلافات في المسائل الشرعية حتى يصح ما ذكرتموه اما انتم
فتدعون الخطا في كل الاختلافات فعمرتم ما ذكرنا فصل المخطئ على انا اذا وجدنا في المسالة نصا قاطعا
على انه اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال وقال ان يكن صوابا فمن الله وان كان خطا فمني
ومن الشيطان معناه ان استقصيت في وجوه النظر والاستدلال فمن الله وان قصرت فمني ومن الشيطان

واما المعارضة الثانية فجوابها ان الانصار ربما سمعوا ذلك الحديث فلا جرم لم يستحقوا التفسيق والبراءة
بخلاف هذه المسايل فان كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطيا لكان
مصرا على الخطا بعد اطلاعه عليه فان احد البابين من الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم
في مانعي الزكاة وقصة الجهيضة قوله على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدين والفروع
حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا لا كبيرا قلنا قد ذكرنا الدليل على ان الخطا في هذا الباب لا بد
وان يكون كبيرا لانه يروى انه عليه السلام قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء مكتوب يوم القيمة
بين عينيه آيس من رحمة الله تعالى ولتاركه من الاحاديث التي لا حصر لها بدل على انه لو كان المخطي في هذه
الوقايع مخطيا لكان خطاه كبيرة لا صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطيا لما حصل القطع بكون
الخطا فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو مخطى بيان الملازمة انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان
في ذلك الوقت اما ان يجوز المخطي كونه مخطيا بنظر يلزمه فعله اولا يجوز ذلك منه فان لم يجوز ذلك
كان كالساهي عن النظر الزايد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا بفعله لم يستحق العقاب بتركه
فلا يكون مخطيا وقد فرض مخطيا هذا خلف وان جوز كونه مخطيا بنظر زايد لم يخل اما ان يعلم في
تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر الزايد اولا يعلم فان علم ذلك لم يجز لان المجتهد لا يعلم
الرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما
من رتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها ولا يتميز له بعض تلك المراتب عن بعض لانه لو ميز
تلك الرتبة لكان مغريا بالمعصية لانه علم انه لا ضرر عليه في ترك النظر الزايد مع كونه مثابا عليه فثبت
انه لا يعرف تلك الرتبة واذا لم يعرفها جوز ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر ويجوز ايضا في كل
مخطي من المجتهدين انهم ما انتهوا الى المرتبة التي لا يغفر لهم ما بعدها وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور
لهم فثبت انه لو كان مخطيا لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكن حصل القطع بذلك لانهم استفتوا من لدن
عصر الصحابة الى يومنا هذا ان ذلك مغفور وعلمنا ان المجتهد غير مخطئ وسادسها قوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم حكم بحصول الاهتداء في تقليد اعيان الصحابة وكان الصحابة مختلفين في المسايل
فلو كان بعضهم مخطيا في الحكم او في الاجتهاد لكان تقليده موجبا للخطاء والمصير اليه وانه لا يجوز وسابعها
قوله عليه السلام لمعاذ لما رتب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل
بين حالة وحالة فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق والجواب عن الاول ان من عمل الحكم دليله
ظاهر الاقتضاء فلا يلزم كفر تاركه وفسقه بالآية فظنا ان اعتقدنا ان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد
كان تكليفه ان يطلب ذلك الحكم الذي عند الله تعالى ونصب عليه الدليل الظاهر فاذا اجتهد
فاخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شيء غير التكليف في حقه وصار مامورا بان يعمل
بمقتضى ظنه وعلى هذا التقدير يكون حاكما بما انزل الله لانه امر بما انزل الله فسقط ما ذكرتموه
من الاستدلال وهذا هو الجواب ايضا عن الحجة الثالثة لانا لا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد
وغلب على ظنه ان الحكم كذا فانه يكلف بان يعمل بمقتضى ذلك الظن وحكم الله تعالى في هذه الحالة



في حقه ليس الا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه قبل الخوض في الاجتهاد ووقوع الخطا غير التكليف وما ذكروه
لا ينفي هذا الاحتمال ايضا فهذه الكلمة منقوضة بما اذا كان النص موجودا في المسألة والمجتهد طلبه ولم يجده
وغلب على ظنه مقتضى القياس بخلاف ذلك الحكم الذي عند الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه بعد
الاجتهاد ووقوع الخطا تغير التكليف وما ذكروه كان تكليفه في هذه الحالة ان يعمل بمقتضى ذلك
القياس مع انعقاد الاجماع على كونه مخطيا في هذه الصورة فما جعلوه جوابا عن هذه الصورة فهو جوابنا
عما قالوه واعلم ان من المصوبة من منع الخطية في هذه الصورة والمعتمد ما قدمناه وهو الجواب
ايضا عن الوجه الثالث الذي ذكروه لانا انما نوجب البراءة والتفسيق لو كان عاملا بغير حكم الله
لكنه عندنا بعد الخطا مكلف بان يعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا لحكم الله تعالى فلا يلزم شيء مما ذكروه
وعن الرابع ان الرتبة التي حصل الحكم بكونه مغفورا هي ان ياتي بما قدر عليه من غير تقصير وعن
الخامس انه معارض بقوله عليه السلام من اجتهد واخطا فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دلايل
قاطعة فلا يحصل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس واعلم انا نريد ان نتكلم في فروع
القول في التصويب مسألة الذين قالوا ليس لله في الواقعة حكم معين منهم من قال بالاشبه
على التفسير الذي لخصناه ومنهم من لم يقل به وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه اما ان يكون هو
العمل باقوى الامارات او غيره فان كان الاول فاقوى الامارات اما ان يكون موجودا او لا يكون
فان كان موجودا كان الامر به واردا للاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات وان لم يكن موجودا لم
يكن فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا فقد فرضناه غير وارد هذا خلف وان كان اقوى
الامارات غير موجود لم يكن الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس اقوى الامارات
واما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا مفسدة ولا مصلحة والاول باطل لانه ليس في الامة
احد يقول انه يجب ان يكون في كل واقعة حكم لو نص الله على الحكم لنص عليه مع انه يكون مفسدة
واما الثاني وهو ان يكون مصلحة واما ان يجب على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجب
عليه التنصيص على ذلك الحكم ليمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب عليه رعاية
المصالح جاز منه تعالى ان ينص على غير ذلك الحكم وذلك يبطل القول بانه لو نص الحكم لما نص الا
عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه لا مصلحة ولا مفسدة فهذا انما يمكن لو قال انه لا يجب
على الصانع وكل من قال بهذا القول قال انه لا يتعين عليه تعالى ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم كيف
شاء وذلك يمنع من القول بتعين الاشبه واحتج القائلون بالاشبه بالنص والمعقول اما النص
فقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم واخطا فله اجر واحد صرح بالخطية وهذه الخطية ليست لاجل
مخالفة حكم واقع لانا قد دللنا على انه لا حكم فلا بد وان يكون لاجل كونه مخالفا مقدرا وهو الاشبه
اما المعقول فهو ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وقوعا وجب
ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وقد
قلنا وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطيا

بالعمل عنده وكيف ينقض ثم اذا الرابطه بالمر يكلف باصابته ولا سبيل الى اصابته وهذا هو عين الحرج
عن الوجه المعقول واحتج القايلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل يقتضي الوقوع
شناعة لا يمكن قطعها وهذا كما اذا نكح رجل امراة وكانا مجتهدين ثم قال لها انت باين ثم راجعها والزوج
شافعي يرى الرجعة والمراة حنفية ترى الكنايات بواين فههنا الزوج يتمكن شرعا من مطالبتها
بالوطي والمراة مامورة بالامتناع وهذه شناعة لا يمكن قطعها قال المصوبون هذا الاشكال وارد
عليكم ايضا فان اهل التحقيق منكم سلموا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه
مخطيا فههنا الالزام وارد عليكم ولما كان هذا الاشكال واردا على المذهبين وجب ان يذكر
شيا في بيان الحوادث النازلة بالمكلفين ليظهر انه لا تناقض فيها فنقول الحادثة اما ان نزلت بمجتهد
او بمقلد فان نزلت بمجتهد فاما ان تختص به او يتعلق بغيره فان اختصت به عمل فيها بموجب اجتهاده
اليقان استوت عنده الامارات تخير فيها او عاود الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره
فان كان مما يجري فيه الصلح عرفه الشارع فيها لا اصطلحا فيه او رجعا الى الحاكم يفصل بينهما ان وجدا فان لم
يجدا رضيا بمن يحكم بينهما ويمضي حكمه ولكن لهما الرجوع عنه وان لم يجر الصلح فيه كما ذكرنا من مسايل
الكنايات فانهما يرجعان الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لا ولكن في الحكم
لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل يجب ان يقضي بينهما فان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل
بما اتفق عليه من الفتوى فان اختلفا اعمل بفتوى الاعلم الاورع فان استويا تخير بينهم وان كانت
تتعلق بغيره على ما كتبنا في حق المجتهدين مسألة في نقض الاجتهاد المجتهد اذا تغير اجتهاده
فيه بحثان احدهما ان المجتهد كيف يعمل به والثاني ان العامي الذي عمل بفتواه كيف يعمل اما الاول
فمثل المجتهد اذا افتى باجتهاده ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد
قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى به فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان
قضا القاضي لما اتصل به تقيناه كحمله وترتيبه بتغير الاجتهاد وان كان الثاني لزمه تسريحها وحرم
له امساكها على خلاف اجتهاده اما الثاني وهو ما اذا سال العامي فزوجته بفتوى المفتي بان الخلع
فسخ فاذا تغير اجتهاد المفتي فالصحيح انه يجب عليه تسريحها كما لو تغير اجتهاده بتوجه عن القبلة في
اثناء الصلاة فانه يتحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضا القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقروا
علم ان قضا القاضي لا ينقض بشرط ان لا يخالف دليلا قاطعا فان خالفه نقضناه

الكلام في المفتي والمستفتي

والنظر فيه يتعلق بالمفتي والمستفتي وبما فيه الاستفتاء القسم الاول في
المفتي وفيه مسايل مسألة اذا افتى المجتهد مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك
الحادثة فاما ان يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له فهو مجتهد يجوز له
الفتوى وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اداه اجتهاده اليه ثم سئل الى الخلاف فتواه في
الاول افتى بما اداه اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن به ان يعرف من استفتاه اولا انه رجع عن
ذلك القول لان ذلك المستفتي الاول انما عمل بقوله فاذا ترك هو قوله فيجب على المستفتي نقض ذلك

٣٤٠

عملا من غير موجب روي ان ابن مسعود كان يقول في تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول بالمراة
فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه قال سالت
اصحابي فكرهوا واما انه لم يستانف الاجتهاد لم يجز له الفتوى ولقايل ان يقول لما كان الغالب
على ظنه ان الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا حصل له الان ظن ان ذلك الفتوى حق فيجوز له
عن الفتوى حتى جاز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب مسألة اختلفوا في ان غير المجتهد هل يجوز
له الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو اما ان يحكي عن ميت او حي فان حكى عن ميت لم يجز الاخذ
بقوله لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على انه
لم يبق له قول بعد موته فان قلت فلم صنفت كتب الفقه مع فنا اربابها قلت لفايدتين
احدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بنا بعضها على البعض الاخرى معرفة
المتفق عليه من المختلف فيه ولقايل ان يقول اذا كان الراوي عدلا ثقة متمكنا من فهم
كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن او لا صدقه ثم كان المجتهد عدلا
ثقة فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامي من هذين الظنين
ظن ان حكم الله تعالى ما رواه له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب
فوجب ان يجب على العامي العمل بذلك وايضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل
بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة واما ان يحكي عن حي من
اهل الاجتهاد فاما ان يكون سمعه منه مشافهة او رجع فيه الى كتاب او حكاية فان كان سمعه
منه مشافهة جاز له ان يعمل به وجاز لغيره ايضا بقوله ولهذا يجوز للمراة ان تعمل في
حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ورجع علي رضع الى حكاية المقداد عن الرسول في شان
المذي وان رد في ذلك الى حكاية من يوثق بقوله فحكم ذلك حكم السماع وان رجع الى الكتاب فان كان
كتابا موثوقا يجري مجرى المكتوب من جواب المفتي في انه يجوز العمل به والا فلا لكثرة ما يتفق
من الغلط في الكتب القسم الثاني في المستفتي مسألة يجوز للعامي ان يقلد
المجتهدين في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسايل
الاجتهاد دون ما ليس من مسايل الاجتهاد لنا وجهان الاول اجماع الامة قبل حدوث
المخالف لان العلما في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم
ان يسالوهم عن وجه اجتهادهم الثاني العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا
يكون مامورا فيها بشي وهو باطل بالاجماع لانا نلزمه الرجوع الى قول العلما والخصم يلزمه الرجوع
الى الاستدلال واما ان يكون مامورا فيها بشي وذلك اما بالاستدلال او بالتقليد والاستدلال
باطل اما ان يكون هو التمسك بالبراءة الاصلية او التمسك بالادلة السمعية والاول باطل
بالاجماع والثاني ايضا باطل لانه لو لزمه ان يستدل لكان اما ان يلزمه ذلك حين كمل عقله
او حين حدثت الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الصحابة ما كانوا يلزمون من لم

يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في اول ما يكمل عقله وثانيهما انه لو وجب ذلك لمنعه
من الاشتغال بالمعاش وذلك سبب لفساد العالم والثاني ايضا باطل لانه يستحيل ان يجب
عليه اكتساب صفة المجتهد عند نزول الحادثة وذلك تكليف بمتعذر له ولقايل ان يقول على هذا الاخير
القايلون بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا بجواز
التمسك بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر عليهم فانهم قالوا قد تقرر في عقل كل عاقل
ان الاصل في اللذات الاباحة وفي المضار الحرمة فان جاء في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع
الدلالة وجب ترك ذلك الاصل العقلي لاجله وان لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل
واذا ثبت هذا فالعامي اذا وقعت له واقعة فاما ان يكون فيه شيء من الذكاء او لا يكون بل يكون في
غاية البلادة فان كان فيه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة نبهه المفتي
على حكم العقل فيه وليس لاحد ان يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن المعاش فكيف يمنعه معرفة هذا القدر
من طلب المعاش ثم اذا عرف العامي حكم العقل فان جاء في الواقعة نص يوجب ترك العمل بحكم العقل
قاطع المتن قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه ولا حاجة في فهم مثل هذا النص الى تدقيق يمنعه من المعاش
وان لم يوجد فيه مثل هذا النص وجب عليه العمل بحكم العقل فثبت ان المنع من التقليد انما يصعب
على قول من يوجب العمل بالقياس وخبر الواحد اما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة وايضا
فهذه الدلالة ان صحت لوجب القول بجواز التقليد في مسايل الاصول لانا نعلم ان الوقوف على تلك الدلايل
لا يحصل الا بعد الكد الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة انهم ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام
في اول ما ثبت بلوغه وايضا فالاشتغال بتحصيل هذا العلم يمنع من الاشتغال بامر المعاش اجابوا بان
الذي يجب على المكلف معرفة ادلة التوحيد والنبوة على طريق الجملة لا على طريق التفصيل ومعرفة تلك
الادلة على سبيل الجملة امر سهل حتى يحصل بادنى سعي بخلاف الاجتهاد في فروع الشرع فانه لا بد فيه
من علوم كثيرة وجهد شديد واعلم ان هذا الفرق انما يتخلص اذا سلمنا الفرق بين مباحث الجملة
ومباحث التفصيل وعندي ان هذا الفرق باطل وذلك لان الدليل مثلا اذا كان مركبا من مقدمات
عشرة فالمستدل ان كان عالما بها باسرها وجب حصول العلم النظري له لا محالة وامتنعت الزيادة عليه
لان تلك المقدمات العشرة اذا كانت مستقلة بالانتاج فلو انضمت مقدمة اخرى اليها استحال
ان يكون لها اثر البتة واما انه لم يحصل العلم باسرها مثل ان يحصل العلم بتسعة منها لكن المقدمة
العاشرة معلومة بالضرورة ولا بالدليل بل كانت مقبولة على سبيل التقليد فتكون النتيجة المتولدة
عن مجموع تلك العشرة تقليدية لا يقينية فثبت ان التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة
مثاله انهم يقولون صاحب الجملة يكفيه الاستدلال بحدوث الحوادث في العالم من البرق والرعد
والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لانا نقول هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر يجب ان يكون فاعلا مختارا اما المقدمة الاولى فمعلومة للعوام واما الثانية فغير معلومة لهم
لانه ما لم يثبت ان ذلك التاثير ليس لشيء مؤثر موجب لم يحصل الاسناد الى المختار فاذا قطع العامي بان ذلك

المؤثر يجب ان يكون مختارا من غير دليل عليه كان مقلدا في هذه المقدمة واذا كان مقلدا فيها لم يكن
محققا في النتيجة وايضا اذا راى حدوث فعل خارق للعادة على يد مدعي النبوة فلو قطع عند ذلك
بثبوته كان ذلك تقليدا لانه قبل الدليل يجوز ان يكون ذلك الحادث ليس فعلا لله تعالى لكن
يجوز ان لا يكون لله تعالى فيه غرض بل خاصية لنفس الرسول او خاصية لدواء او فعلا من افعال الجن
وبتقدير ان يكون فعلا لله تعالى لكنه يجوز ان لا يكون لله تعالى فيه غرض وان كان فيه غرض جاز ان يكون
ذلك الغرض شيئا سوى التصديق فلو قطع العامي بان ذلك الفعل الخارق للعادة وان يكون دالا
على صدق المدعي من غير دليل دل على فساد هذه الاقسام كان مقلدا في اعتقاد هذه المقدمة فلم يكن محققا في النتيجة
ايضا فظهر بهذا فساد ما قالوه من الفرق بين صاحب الجملة وبين صاحب التفصيل وحينئذ لا يبقى الا
احد امرين اما ان يقال بان الاحاطة بادلة اصول الدين على تفصيلها وتدقيقها سهل هين
وذلك مكابرة واما ان يقال يجوز فيه التقليد كما جوزناه في فروع الشرع وحينئذ لا يبقى
بينهما فرق البتة واحتج منكرو التقليد في فروع الشرع بامور احدها قوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وثانيها ان الله تعالى ذم اهل التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وثالثها قوله عم
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ثم اتفقنا على خروج بعض العلوم عن هذا العموم فبقي العلم بفروع
الشريعة داخلا فيه ورابعها القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد
من منع من التقليد وما يفضي ثبوته الى عدمه كان باطلا وخامسها قوله عم اجتهدوا فكل ميسر
لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا وسادسها ان العامي اذا قلد لم يامن جهل المفتي وفسقه فيكون فاعلا
للمفسدة وسابعها انه لو جاز التقليد في فروع الشرع لكان ذلك جايزا في الاصول لان الحاصل
في الامارات يوجب ظن صدق المفتي وهذا المعنى قايم في اصول الدين فوجب الاكتفاء بالفتوى في الاصول
ايضا والجواب عن الاول انه منقوض بكل ظن وجب العمل به كما في احوال الدنيا وفي قيم المتلفات
واروش الجنايات وخبر الواحد والقياس ان سلموا جواز العمل بهما وعن الثاني ما تقدم ذكره من الفرق الذي تقدم
والله اعلم واما الدليل على ان للعامي ان يقلد في مسايل الاجتهاد وغير مسايل الاجتهاد انا كلفناه
ان يفصل بين البابين لكنا قد افتقرنا ان يكون من اهل الاجتهاد لانه انما يفصل بينهما اهل الاجتهاد
فيعود المحذور المذكور واحتج المخالف بان ما ليس من مسايل الاجتهاد فالحق فيه واحد فلو قلدنا
فيه لم نامن ان نقلد في خلاف الحق وليس كذلك مسايل الاجتهاد لان كل قول فيها حق والجواب
انا لا نامن ايضا في مسايل الاجتهاد ان لا يجتهد المفتي او يقصر في اجتهاده او يفتي بخلاف
اجتهاده فان قلتم ان مصلحة العامي هو ان يعمل بما اقتضاه المفتي قلنا وكذلك الامر في تقليده فيما
تحرف فيه وان كان غير مصيب مسألة في شرايط الاستفتاء اتفقوا على انه لا يجوز له
الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد ومن اهل الورع وذلك انما يكون اذا
راه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله واتفقوا على انه لا يجوز للعامي
ان يسال من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة المجتهد في الامارات ثم

فههنا بحث وهو ان اهل الاجتهاد اذا افتوه فان اتفقوا على فتوى لزمه المصير اليها وان اختلفوا فقال
قوم وجب عليه الاجتهاد في اعلمهم واورعهم لان ذلك الطريق في حقه يجري مجرى قوة ظن المجتهد
وقال آخرون لا يجب عليه هذا الاجتهاد لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر في
احوال العلماء ثم بعد الاجتهاد اما ان يحصل ظن الاستواء مطلقا فههنا طريقان احدهما ان يقال
هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء الامارات في الحل والحرمة والآخر ان يقال بتقدير الوقوع يسقط عنه
التكليف لانا جعلنا له ان يفعل ما شاء واما اذا حصل ظن الرجحان مطلقا تعين العمل به اما اذا حصل
ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فههنا صور احدها ان يستويا في الدين
ويتفاضلا في العلم فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب ولهذا يقدم في
الامامة في الصلوة ثانيها ان يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فههنا وجب الاخذ بقول الادين
ثالثها ان يكون احدهما ارجح في علمه والآخر في دينه فقيل يؤخذ بقول الادين والاقرب قول الاعلم لان الحكم مستفاد
من علم لا من ديانة فان قلت العامي ربما اغتر بالظواهر وقدم المفضول على الفاضل فان جاز له
ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء على بعض فليجز له ان يحكم في نفس المسئلة بما يسنح له ابتداء
ولا فرق بين الامرين من مرض له طفل وليس له طبيب فان سقاه دواء برايه كان متعديا
مقصرا ولو راجع طبيبا لم يكن مقصرا فان كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء
فخالف الافضل عد مقصرا وانما يعلم كون احدهما اعلم من الآخر بتواتر الاخبار واذعان المفضول له
وبامارات تفيد غلبة الظن فكذلك في حق العلماء يعلم الافضل بالتسامع والقراين دون البحث
عن نفس العلم والعامي اهل لهذا فلا ينبغي ان يخالف الظن بالتشهي مسئلة الرجل الذي تنزل به
الواقعة اما ان يكون عاميا صرفا او عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد او عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان عاميا
صرفا جاز له الاستفتاء على ما تقدم وان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد فالاقرب انه يجوز له الاستفتاء وان
بلغ درجة الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فههنا اجمعوا انه لا يجوز له ان يقلد
مخالفه ويعمل بظن غيره اما اذا لم يجتهد فههنا اختلفوا فذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يجوز للعالم تقليد
العالم الآخر وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفين الثوري بجوازه مطلقا ومن الناس من
فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم
وهو القول القديم للشافعي وثانيها انه يجوز تقليد العالم الاعلم وهو قول محمد بن الحسن وثالثها
انه يجوز له التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان لو اشتغل
بالاجتهاد لفات الوقت وهو قول ابن سريج لنا وجهان الاول ان هذا المجتهد مامور بالاعتبار في
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولم يات به فيكون تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار ترك
العمل به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد فبقي معمولا به في حق المجتهد الثاني انه متمكن من الوصول الى
الحكم في المسئلة بفكرته فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن
الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه فان قلت الفرق ان في الاصول اليقين وانه لا يحصل

ترجيح

بالتقليد



٣٤٢

بالتقليد بخلاف الفروع فان المقصود منها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولذلك جاز للعامي ان يقلد
في الفروع دون الاصول وايضا فما ذكرتموه منتقض بقضاء القاضي فانه لا يجوز خلافه وان كان
متمكنا من معرفة الحكم لانه لا معنى للتقليد الا وجوب العمل عليه من غير حجة ومنتقض ايضا بمن دنا
من رسول الله صلعم فانه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة مع انه يجوز ان يسئل من اخبر عن
رسول الله صلعم قلت اما الجواب عن الاول فهو انا انما اوجبنا على المكلف تحصيل
اليقين لان الاعتقاد والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطاء المحتمل وهذا المعنى حاصل
في مسئلتنا لان المكلف قادر والدليل المفيد للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا
عن الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني انه ما دامت القضية لا اصل ان الحكم الذي قضى القاضي
به لا يمكن نقضه بالاجتهاد لم يمكن العمل به تقليدا بل علما بذلك الدليل وعن الثالث انا لا نسلم جواز الاكتفاء
بالسؤال من غير الرسول عند القدرة واحتج المخالف بامور احدها فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز له السؤال وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامراء والولاة
وثالثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب الحذر بانذار من
تفقه في الدين مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب على العامي ذلك ورابعها اجماع الصحابة
روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين
فقال نعم وكان بمشهد من علماء الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت ان عليا عليه السلم
خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله لاعتقاده وجوب الاجتهاد عليه ذلك وخامسها
ان الحكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لمن لم يكن عالما به تقليد من علمه كالعامي والجامع وجوب العمل بالظن الحاصل
بقول المفتي وسادسها اجمعنا على انه يجوز للمجتهد ان يقبل خبر الواحد من مجتهد اخر نقله عن غيره
وانما جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه فههنا اذا اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد استفراغ الوسع
والطاقة فلان يجوز له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى العمل بقول
مجتهد آخر فقد حصل له ظن ان حكم الله تعالى ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له ظن انه لو لم يعمل به
لاستحق العقاب فوجب ان يجب العمل به دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول ان ظاهر
الآية يقتضي وجوب السؤال وانه غير واجب بالاتفاق وايضا فقوله ان كنتم لا تعلمون يقتضي ان يجب على المجتهد
بعد اجتهاده ان يستفتي غيره لانه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو ظان ثم بالاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه
امر بالسؤال وليس فيه تبيين ما عنه السؤال فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الآية
دلت على وجوب الطاعة لكنها لا تدل على وجوب الطاعة في كل شي فنحملها على وجوب الطاعة في
الاقضية والاحكام والدليل على ان الآية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب ذلك التقليد
وبالاجماع التقليد غير واجب وعن الثالث ان الآية تدل على وجوب الحذر عند انذار لا عند كل
انذار ونحن نقول به لان الانذار انما يوجب العمل بروايته وعن الرابع انه يحتمل ان يكون المراد من سيرة

الشخص طريقتها في العدل والانصاف والانقياد للحق والبعد عن الدنيا وعن الخامس ان الفرق هو ان العامي
قاصر فجاز له العمل بالتقليد والعالم ليس بقاصر وعن السادس ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر
واحد فاذا تمسك به المجتهد ابتداء كان الاحتمال فيه اقل مما اذا قلد فيه غيره وعن السابع ان مجرد
الظن واجب العمل به لكن اذا لم يقم دليل على نصبه علماً وما ذكرناه من الدلائل السمعية يوجب
العدول عن هذا الظن

الفصل الثالث فيما فيه الاستفتاء

مسئلة لا يجوز التقليد في اصول
الدين لا للمجتهد ولا للعوام وقال كثير من الفقهاء بجوازه لنا ان تحصيل العلم في اصول الدين واجب
على الرسول فيجب ان يجب علينا انما قلنا انه كان واجبا على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وانما قلنا انه لما وجب على الرسول وجب ايضا على امته لقوله تعالى فاتبعوه فان قيل لا نسلم انه يمكن ايجاب
العلم بالله وذلك لان المامور ان لم يكن عالما بالله محال ما لا يكون عالما بالله استحال ان يكون عالما
بامر الله وحال ما لا يكون عالما بامر الله تعالى يمتنع كونه مامورا من قبله والا كان تكليف ما لا يطاق
وان كان عالما به استحال امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا ان الرسول كان مامورا بذلك
فلم قلت يلزم كون الامة مامورين به وما ذكرتم من الدليل معارض بامور احدها ان الاعرابي الجلف
الجافي كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول يحكم بصحة ايمانه وما ذاك الا التقليد وثانيها
ان هذه الدلائل لا يمكن الاطلاع عليها الا بعد ممارسة شديدة وانهم لم يمارسوا شيئا من هذا العلم
فيمتنع اطلاعهم عليه واذا كان كذلك تعين التقليد وثالثها لو قيل لاحد ممن تلفظ بكلمتي الشهادة
هل علمت حدوث الاجسام وانه تعالى مختار لا موجب فلا قائل من خطور هذه المسائل بالبال غير معتبر
في الايمان لا تقليدا ولا علما وترك في هذه المسئلة لجاحده فقد مذكورة في كتب الكلام والجواب
الاول في هذه المسئلة ان يعتمد على وجه آخر وهو ان يقال دل القرآن على ذم التقليد لكن ثبت جواز
التقليد في الشرعيات فوجب صرف ذلك الذم الى التقليد في الاصول والله اعلم واذ اوفقنا الله تعالى
بفضله حتى تكلمنا في جميع ابواب اصول الفقه فلنتكلم الآن فيما اختلف فيه المجتهدون انه هل هو من
ادلة الشرع او ليس كذلك

الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من ادلة الشرع وفيه مسائل

المسئلة الاولى في حكم الافعال اعلم انا بينا في اول الكتاب انه لا حكم قبل
الشرع واجبنا عن شبهة المخالفين ونريد الآن ان نبين ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بدلائل
شرعية فانه ثبت اصلان نافعان في الشرع اما الاصل الاول فالدليل عليه وجوه الاول لا نسلم
ان اللام تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والدليل عليه قوله تعالى وان اساتم فلها وقوله لله ما في
السموات والارض فثبت في هاتين الآيتين يمتنع ان يكون اللام للاختصاص النافع لان النحاة قالوا اللام
للتمليك وهو غير ما قلتم سلمنا ذلك ولكنه يفيد مسمى الانتفاع او يفيد كل الانتفاعات
الاول مسلم ويكفي في العمل بها حصول فرد واحد من افراد الانتفاعات وهو الاستدلال بها على الصانع ثم
والثاني ممنوع فالدليل سلمنا انه يفيد كل الانتفاعات لكن بالخلق لان اللام داخلة على الخلق فلم قلت
ان المخلوق كذلك سلمنا انه يفيد الانتفاع بالمخلوق لكن الكل واحد في حال واحد لان هذا مقابلة الجمع

بالجمع



بالجمع مقتضى مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه يفيد العموم لكن كلمة في للظرفية فيدل على اباحة
كل ما في داخل الارض وهو الركاز والمعادن فلم قلتم ان ما في الارض كذلك سلمنا اباحة كل ما
على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله خلق لكم يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها لنا فلم قلتم
انه يبقى في الدوام كذلك فان قلت الاصل في الثابت البقاء قلت هذا انما يجعل البقاء
لكن كون ما خلقه والصفة لا يبقى سلمنا الاباحة بتلك حدوثا وبقاء لكن لم كان موجودا وقت
ورود هذا الخطاب لان قوله تعالى خلق لكم خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين سلمنا انه يدل على
اختصاصها بنا لكن قوله تعالى لله ما في السموات والارض ينافي ذلك والجواب الدليل على ان
اللام تفيد المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال عليه السلام النظرة الاولى لك
والثانية عليك وقال له غنمه وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك وغاية ما في الباب انها
جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في الاختصاص امكن جعله
مجازا في سبب الاختصاص لان الاختصاص جزء من الاختصاص النافع والجزء لازم للكل واللفظ
الدال على الشيء يصلح جعله مجازا عن لازمه اما لو جعلناه حقيقة لسبب الاختصاص لم يكن الاختصاص النافع
لازما له لان الخاص لا يكون لازما للعام واذا لم يوجد اللزوم لم يجز جعله مجازا عنه واما قول النحاة اللام
للتمليك فلم يرد وانه حقيقة الملك والا لبطل بقوله الجل للفرس بل يراد به الاختصاص النافع وعن
ما قلنا قوله لا يمكن حمل الآية على هذا النفع لان هذا النفع حاصل لكل مكلف من نفسه فانه يمكنه ان يستدل
بنفسه على الصانع واذا حصل له النفع من نفسه كان تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره تحصيلا لتحصيل
الحاصل محال وكان قليلا جدا قوله اللام داخلة على الخلق فلم قلت المخلوق كذلك قلنا الخلق هو المخلوق
لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وبتقدير ان يكون الخلق غير المخلوق لكن لا نفع للمكلف في صفة الله
فوجب ان يكون المراد ههنا من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا
لا نسلم ان هذا مقابلة الجمع بالجمع لان هذا يجري مجرى التمليك الدار الواحدة لشخصين فكان ذلك يقتضي
تعلق حق كل واحد منهما بالجزء معين من الدار بل بجميع اجزاء الدار وكذا ههنا قوله كلمة في لا تتناول
الا ما يكون في باطن الارض قلنا لا نم بدليل قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة قوله هب انه
ثبت هذا الحكم في الابتداء فلم قلت انه يدوم قلنا لان الاصل فيما ثبت بقاؤه قوله هذا الاختصاص صفة
فلا يقبل الدوام قلنا لكن حكم الله تعالى صفة وهي واجبة الدوام قوله هب انه ثبت هذا الحكم للمخاطبين
بهذا الخطاب فلم قلت انه ثبت في حقنا قلنا لان الله تعالى لما حكم بذلك في حقهم فقد حكم به الرسول عليه السلام
في حقهم فوجب ان يكون قد حكم به ايضا في حقنا لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله هذا معارض
بقوله لله ما في السموات قلنا التعارض انما ثبت لو ثبت ان الاختصاص في الموضعين وهو محال لان
الذي اثبتناه في حقنا هو الاختصاص النافع وذلك في حق الله تعالى محال فاذن لا تعارض بل ذلك
الاختصاص ليس الا بجهة الخلق والايجاد

المسئلة الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق انكر الله تعالى على من حرم زينة الله تعالى فوجب ان لا تثبت حرمة

زينة الله واذا لم يحصل حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد زينة الله لان المطلق
جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد زينة الله تعالى لثبتت الحرمة في زينة الله تعالى وذلك
على خلاف الاصل فاذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة **المسلك الثالث** ان الله تعالى قال
احل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا
وذلك يقتضي حل المنافع باسرها **المسلك الرابع** القياس وهو ان انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك
قطعا ولا على المنتفع ظاهرا فوجب ان لا يمنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل جدار انما
قلنا انه لا ضرر فيه على المالك لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه محال واما ملاك العباد فقد
كان معدوما والاصل بقاء ذلك العدم ترك العمل به فيما وقع اتفاق الخصم على كونه ملكا فبقي في غيره على
الاصل **فان قيل** هذا يقتضي القطع باباحة كل المحرمات لان فاعلها انتفع بها ولا ضرر فيها على
المالك ويقتضي سقوط التكاليف باسرها ولا شك في فساده وايضا فالقياس على الاستضاءة و
الاستظلال غير جائز لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال قبح ذلك منه والله تعالى لو نهى
عن الانتفاع لم يقبح والجواب عن الاول انا احترزنا عنه بقولنا لا ضرر على المنتفع ظاهرا وههنا
في فعل ما نهى الله عنه وترك ما امر به ضرر اما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال الفعل والترك على جهة
لاجلها حصل النهي والامر لما جاز ورود النهي واما عندنا فلان الله تعالى لما توعدنا بالعقاب عليه
كان مشتملا على الضرر فلم يكن واردا علينا وعن الثاني انه لا يجب ان يكون الفرع مساويا للاصل من كل
الوجوه بل يكفي حصول المساواة فيه من الوجه المقصود **المسلك الخامس** وهو ان الله تعالى خلق الاعيان
اما لحكمة او لا لحكمة والاول باطل لقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين
وقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق بالحكيم واما اذا
كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة اما عود النفع اليه او الينا والاول محال لاستحالة الانتفاع عليه فتعين
انه تعالى انما خلقها لينتفع بها المحتاجون وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان
كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول ايما كان فان منع منه فانما يمنع لانه بحيث يلزمه رجوع ضرر الى المحتاج
وذلك بان ينهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات فعلمنا انه تعالى انما منعنا منها لعلمه باستلزامها المضار اما
في الحال او في المآل ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وهذا النوع من الكلام
هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة وان كان تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول بالاعتزال اما الاصل
الثاني وهو ان الاصل في المضار الحرمة فهذا يستدعي بحثين احدهما البحث عن ماهية الضرر والثاني
اقامة الدلالة على حرمته اما الاول فقد قالوا الضرر الم القلب لان الضرب يسمى ضررا وتفويت منفعة
الانسان يسمى ضررا ولا بد من جعل اللفظ اسما لمعنى مشترك بين هذه الصور دفعا للاشتراك والم القلب
معنى مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه **فان قيل** اتعني بالم القلب الغم والحزن ام شيئا اخر
والاول باطل لان من خرق ثوب انسان او خرب داره وكان المالك غافلا عن ذلك الحال يقال اضر به وانه
لم يوجد الغم والحزن وان عنيت به شيئا اخر فبينه ثم لا نسلم الاشتراك فلم قلت الضرر الم القلب وقوله





٣٤٣

لابد من معنى مشترك في مواضع الاستعمال قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل ههنا
مشترك اخر وهو تفويت النفع وايضا الضرر مقابل النفع والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالة المنفعة
واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان الضرر الم القلب لكنه معارض بوجهين الاول ان من خرب دار انسان وكان المالك غافلا عنه
يقال اضر به مع انه لم يوجد هناك الم القلب لان الم القلب لا يحصل الا بعد الشعور به الثاني قوله
تعالى قال افتعبدون ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا يضرهم مع انها تولم قلبهم
يوم القيامة لانهم يعاقبون بها فثبت ان الضرر ليس الم القلب والجواب ان القلب اذا
تالم وحزن انعصر دم القلب في الباطن وانعصار دم القلب في الباطن انما يكون لانحصار القلب
في نفسه وانعصار العضو عبارة عن كونه بحيث يحصل منه الم فالمراد من الم القلب مغاير
وان كان ملازما له غير منفك واما من خرق ثوب انسان فانما يقال اضر به على معنى انه اوجد ما
لو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو في الحقيقة اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا قوله لم قلت لا مشترك
سواه قلنا لان المشترك الاخر كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع لان
النافع فوت على نفسه الانتفاع قلنا نمنع من ان ذلك يسمى ضررا قوله الضرر في مقابلة النفع
قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة
عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه واما الاية فنقول لا نسلم ان الاصنام لا يضرهم في الدنيا ولا في
الاخرة بل الذي يضرهم في الاخرة عبادتها فاندفع السؤال المقام الثاني في اقامة الدلالة على حرمة
الضرر والمعتمد فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والكلام على التمسك بهذا الخبر اسئلة
وجوابا مشهورة في الخلافيات **المسئلة الثانية** في استصحاب الحال المختار عندنا انه
حجة وهو قول المزني وابي بكر الصيرفي من فقهائنا خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين لنا
ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه
حجة الا ذلك انما قلنا ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر
اليه انما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانا لو فرضنا له مؤثرا فذلك المؤثر اما ان يصدر عنه
اثر او ما يصدر عنه اثر والثاني محال لان فرض المؤثر بدون الاثر متناقض واما الاول فاثره
اما ان يكون شيئا ما كان موجودا او كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان الاثر حادثا لا باقيا
وان قلنا انه كان موجودا كان تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي مستغن عن المؤثر واما
انما قلنا انه كان موجودا في الحال ان الحادث مفتقر اليه لان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلاء
منعقد عليه والاستقصاء فيه مذكور في كتابنا المسمى بالخلق والبعث وانما قلنا ان المستغني
عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين الاول وهو ان المستغني عن المؤثر لا بد وان
يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره
الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف فاذا وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث

فليس احد طرفيه راجحا على الآخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك في المرجح
مرجحا لما فيه في نفسه ترجيح فكان ذلك تحصيلا وهو محال فثبت ان الباقي اولى بالوجود فان الحادث
ليس اولى بالوجود ولا معنى للظن بوجوده الا اعتقاد ان وجوده اولى فثبت ان الباقي راجح الوجود بالنسبة
الى الحادث الباقي وهو ان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود
المانع فقد يعدم ايضا عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد يكون اولى بالوجود مما يعدم بطريقين
ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود وانما قلنا ان العمل بالظن واجب لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
ولانه لو لم يجب لزم جواز ترجيح المرجوح على الراجح وانه غير جائز في بديهة العقل ولان العمل بالقياس وخبر
الواحد والشهادة والفتوى وساير الظنون المعتبرة انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهذا
المعنى قائم هاهنا فيلزم ثبوت الحكم هاهنا ايضا وهو وجوب العمل **فان قيل** لا نسلم ان العلم يفتقر
في الحال يستغني عن بقائه في الاستقبال قوله لان الباقي مستغن عن المؤثر قلنا ما المعنى بقولكم
مستغن عن المؤثر ان عنيتم به ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهذا ممنوع وايضا فهو مناقض لقولكم
الحادث مفتقر الى المؤثر لان كونه باقيا لم يكن حاصلا حال حدوثه ثم حصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا
وانتم قد اعترفتم ان الحادث لا بد له من مؤثر وان عنيتم بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر شيئا آخر
فبينوه لننظر فيه سلمنا الاستغناء فلم لا يجوز ان يقال الباقي له مؤثر ولذلك المؤثر اثر
قوله ذلك المؤثر اما ان يكون شيئا ما كان حاصلا او كان حاصلا قلنا لم قلتم لا يجوز ان يقال
ما كان حاصلا وذلك انه لا معنى لبقائه الا حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في زمان
آخر قبله فحصوله في هذا الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان فاذن كونه باقيا امر حادث
فاثر المبقي هو ذلك الاثر **فان قلت** فعلى هذا التقدير يكون اثر المبقي امرا حادثا فلا يكون مستغنيا
عنه **قلت** مرادنا من قوله الباقي مفتقر الى المبقي ان حصوله في الزمان الثاني لا بد له من شيء
آخر وقد ثبت انه لا يكون باقيا ما لم يحصل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني مفتقر الى مؤثر
فاذن يمتنع ان يصدق عليه كونه باقيا الا بالمؤثر فبعد ذلك البحث عن ان الواقع بذلك المؤثر امر
مستمر او متجدد بحث عن شيء خارج عن المقصود سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يقال اثره
شيء كان حاصلا قوله تحصيل الحاصل محال قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الذي كان
موجودا في الزمان حادثا في الزمان الذي صدق عليه في الزمان الاول انه انما يرجح لهذا المؤثر صدق
عليه في الزمان ايضا انه انما يرجح لهذا المؤثر فلم قلت ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على استغناء الشيء حال بقائه عن المؤثر لكن ههنا ما يعارضه وذلك لان هذا الباقي كان
بقاؤه ممكنا وكل ممكن فله مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر انما قلنا انه ممكن لانه في زمان حدوثه
ممكن والا لم يفتقر الى المؤثر وامكانه من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب
الحصول في جميع زمان تحقق الماهية فكان الامكان حاصلا في زمان البقاء وانما قلنا ان الممكن
مفتقر الى المؤثر لان الممكن هو ما استوى طرفاه وما كان كذلك افتقر الى المرجح **فان قلت** لم لا يجوز

ان





ان يقال الامكان انما يخرج الى المقتضي بشرط الحدوث وهذا الشرط فايت في زمان البقاء فلا يتحقق الافتقار
**قلت** لا يجوز جعل الحدوث مؤثرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة وصفة الشيء متوقفة على الشيء فالحدوث متوقف على
الوجود المتاخر عن تاثير المؤثر فيه المتاخر عن احتياج المؤثر اليه المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كان
الحدوث مؤثرا في ذلك الاحتياج اما ان يكون علة او جزء علة او شرط علة لزم الدور وهو محال
سلمنا استغناء الباقي عن المؤثر وافتقار الحادث اليه فلم قلت المقتضي راجح على المعارض قوله
في الوجه الاول ان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى فلا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى
قلنا ان عنيت بهذه الاولوية ان العدم عليه ممتنع فهذا باطل لان هذا الباقي يقبل العدم وان
عنيت به امرا آخر فلا بد من بيانه **فان قلت** المراد منها درجة متوسطة بين الاستواء الذي هو
مسمى الامكان والتعين المانع من النقيض الذي يسمى الضرورة **قلت** هذا محال لان مع
ذلك القدر من الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وقد فرضنا انه ليس كذلك وان لم يمتنع
فمع ذلك القدر من الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الآخر
ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف كانت نسبة
ذلك القدر من الاولوية الى طرفي الوجود والعدم على السوية فيترجح احدهما على الآخر لا لمرجح
زايد فيكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال واسلك الوجه الثاني في غاية ما في الباب
انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا
القدر يقتضي ان يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي رجحان الباقي
على الحادث من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه آخر بيانه وهو ان المسمى لا يصدق
عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان فيصدق في الزمان امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث
راجحا والموقوف على ما لا يكون راجح الوجود ولم يكن هو ايضا راجح الوجود فيلزم ان لا يكون الباقي راجح
الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وهو انه انما يصدق عليه انه باق اذا حصل
في الزمان الثاني فالحاصل انا لم نعرف وجوده في الزمان الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان
وجوده دليلا على وجوده في الزمان فيكون دورا سلمنا ان الباقي راجح في الوجود الخارجي على الحادث
فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الظن لا بد لهذا من دليل سلمنا حصول هذا الظن وان العمل
واجب ولكنه معارض بدليل آخر يمنع من التمسك بالاستصحاب وهو ان من سوى بين الوقتين
في الحكم فاما ان يقال انه سوى بينهما لاشتراكهما فيما يقتضي ذلك الحكم وليس الامر كذلك فان كان
الاول فهو قياس وان كان الثاني كان ذلك تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وانه باطل بالاجماع
**الجواب** قوله ما المراد من قولكم الباقي مستغن عن المؤثر قلنا لا نشك في ان الباقي هو الذي يحصل في
زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في زمان آخر قبله وهذا يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا
الزمان عين الذات الحاصلة في الزمان الآخر اذا ثبت هذا فنقول هذه الذات التي صدق

عليها انما حصلت بعينها في الزمانين اما ان يقال حصل فيها في الزمان الباقي امر لم يكن حاصلا في الزمان الاول
او لم يحصل فان كان الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا هذه
الكيفية المتجددة فنحن لا نمنع جواز ذلك الشيء الذي هو الباقي يستحيل اسناده الى المؤثر حال بقائه
وعلى هذا التقدير لا يكون اسناد تلك الكيفية المتجددة قادحا في قولنا الباقي غير مستند الى المؤثر
لان احدهما غير الآخر وان قلنا انه لم يحدث في الزمان الثاني امر متجدد بل الحاصل في الزمان الثاني
ليس الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول فعلى هذا التقدير يبطل قولهم ان كونه باقيا كيفية
حادثة وانها مستندة الى المؤثر فثبت ان على التقديرين فالسؤال ساقط قوله حصوله في الزمان
كيفية زائدة على الذات وهي مستندة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فغير قادح في دليلنا اما انه
باطل فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصول ذلك الزائد في ذلك
الزمان كيفية اخرى فلزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يصدق عليه انه باق فلو كان الحصول
في الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال
واما انه بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الزمان الباقي لما كان امرا حادثا
كان اسناده الى المؤثر اسنادا للحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي قوله فالذي
نعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي يحكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه
الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وانه محال قوله الباقي حال بقائه ممكن
وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم ان الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث
ما حقيقته لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع المؤثر لكان حادثا
شرط لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الصفة امر متقدم قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة
متوسطة بين التساوي واليقين المانع من النقيض قوله هذا محال لانه يستدعي ترجيح احد المتساويين
على الآخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الصدور عن اصل الرجحاني
قوله انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود
الحادث مرجوحا قلنا لا لان عدم حصول الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق عليه انه لا نهاية له
انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فمشروط بوجوده واذا كان الوجود متناهيا كان العدم
بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم حدوث الحادث غالبا على عدم الشيء ولا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الكثرة ابتداء قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في
الزمان الباقي فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والموقوف على ما لا يكون راجحا ليس براجح
قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية وقد بينا فساده ان ذلك محال
لانه يوجب التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت
حادثة فهناك امران حادثان احدهما الذات والآخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا
كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصولها في ذلك الزمان اما الذات فهي ليست بحادثة

في نفسها

في نفسها فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث
من هذا الوجه قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي
وجد لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الباقي وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم
من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله هب ان الباقي
راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الذهن قلنا لان الاعتقاد
الذهني مطابق للاعتبار الخارجي والا كان جهلا قوله التسوية بين الزمانين ان لم يكن بالقياس
كان ذلك تسوية بين الزمانين من غير دليل قلنا القياس دليل واحد من ادلة الشرع وليس يلزم من عدم
دليل معين عدم الدليل بالكلية بل نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم
بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب واعلم
ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما في الدين فلانه لا يتم الدين
الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجزة الا فعل خارق للعادة ولا
يحصل فعل خارق العادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه
مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب
واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بالاجماع او بالقياس او بحكم من الاحكام فلا
يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ آخر افتقر بامره
الى اعتقاد عدم النسخ ايضا فان كان ذلك بلفظ آخر ايضا تسلسل الى غير النهاية وهو محال
فلا بد ان ينتهي آخر الامر الى التمسك بان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان الثاني
وايضا فالامة باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في
حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث واما
العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة
التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى احبابه واصدقائه
في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لان اعتقاده في بقاء تلك الامور راجح على
اعتقاده في تغيرها بل لو فتشنا لظهر ان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب مسألة
من قال الباقي لا دليل عليه ان اراد به ان العلم بتلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في
المستقبل فهذا حق كما بيناه وان اراد به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن به لا يحصل الا لمؤثر
المسألة في الاستحسان المحكي عن الحنفية القول بالاستحسان وخالفهم الجمهور وانكروا ذلك عليهم
لظنهم انهم يعنون به الحكم من غير دليل والذي حصله المتأخرون في تحديده وجهان الاول قال الكرخي
الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه
لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص
ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا الثاني قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه

من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول قال ولا يلزم عليه
العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياس
استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان فهو استحسان فان قلت
فقد قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه تركنا الاستحسان بالقياس لو قرأ آية السجدة في آخر
السورة فالقياس يقتضي ان يجزئ بالركوع والاستحسان ان لا يجزئ به بل يسجد لها ثم قال
بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى من القياس وجه
لكن اتصل بالقياس شيء آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسألة التي ذكرتموه
فان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب فههنا تقرير هذا الحد ذكره ابو الحسين
واعلم ان هذا يقتضي ان تكون الشريعة كلها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما
ترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس فهذا الاقوى في حكم الطارئ على الاول
فيلزم ان يكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان و
هذا يقتضي ان يكون القياس مغايرا للاستحسان فالواجب ان يزاد في الحد قيد آخر فيقال ترك وجه
من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم
الطارئ على الاول اذا عرفت هذا فنقول اتفق اصحابنا على انكار الاستحسان وهذا الخلاف اما ان
يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز ان يكون في اللفظ لانه قد ورد في القرآن والسنة والفاظ المجتهدين
هذه اللفظة اما القرآن فقوله تعالى وأمر قومك يأخذوا بأحسنها فيتبعون احسنه واما السنة
فقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الفاظ المجتهدين فلان الشافعي قال في باب المتعة
استحسن ان تكون ثلاثين درهما وقال في باب الشفعة استحسن ان تثبت الشفعة الى ثلاثة ايام وقال في
المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء فثبت بهذا ان الخلاف ليس في اللفظ وانما الخلاف في المعنى وهو
ان القياس اذا كان قائما في صور الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان
وبقي معمولا في غير تلك الصورة فهذا هو القول بتخصيص العلة وهو عند الشافعي وجمهور المحققين باطل
وقد تقدمت هذه المسألة فظهر ان القول بالاستحسان باطل المسألة الرابعة الحق ان قول الصحابي
ليس بحجة وقال في القديم انه حجة مطلقا ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه حجة ان خالف القياس
وثانيها قول ابي بكر وعمر حجة وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة اذا اتفقوا حجة لنا النص والاجماع والقياس
اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما الاجماع فهو
ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما ولا
كل واحد منهما على صاحبه فيما به اختلفا واما القياس فهو انه متمكن من ادراك الحكم بطريقه فيجب ان
يحرم عليه التقليد كما في الاصول واحتج المخالف بوجوه احدها قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة
وثانيها انه اوجب اتباع كل واحد منهم فيجب الاتباع لابي بكر وعمر للخبر وللاجماع اما الخبر فقوله عم





اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع فلان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة بشرط الاقتداء بسيرة
الشيخين فلم يقبل ثم ولى عثمان بذلك فقبل وكان ذلك بمحضر من اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها
انه عم اوجب اتباع ابي بكر وعمر وهذا يوجب اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وقوله عليكم للايجاب وعموم ورابعها ان الصحابي اذا قال ما يخالف القياس
فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والجواب عن الاول ان قوله عم اقتديتم اهتديتم خطاب مشافهة
فلعل ذلك خطابا للعوام وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهو عبارة عن الامر الذي يواظب
الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وعن الثالث ان قوله يوجب تجويز الاقتداء بهما
في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فانها
وعن الاجماع ان قول عثمان معارض بقول علي عليه السلام وعن الرابع ان الصحابي لعله قال بما يخالف
القياس لشيء ظنه دليلا مع انه في الحقيقة ما كان دليلا وهم وتعارض قياسان والصحابي مع احدهما
فجوز الترجيح بقول الصحابي فما وجدته [illegible] الاول اختلف قول الشافعي في تقليد
الصحابي فقال في القديم يجوز تقليده اذا قال قولا وانتشر ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلد
ان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كان او تابعيا كما لا يقلد عالما آخر وهو الحق المختار لان الدليل
المذكور مطرد في الكل فان قلت كيف لا نفرق بينهم وبين غيرهم مع ثناء الله وثناء رسوله
عليهم حيث قال لقد رضي الله عن المؤمنين وقال والسابقون الاولون الى قوله رضي الله عنهم وقال عم
خير القرون قرني قلت هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم ولا يوجب تقليدهم بدليل
انهم [illegible] مع اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم فانه عم قال لو وزن ايمان ابي بكر بايمان
العالمين لرجح وقال ضرب بالحق على لسان عمر وقال والله ما سلكت فجا الا سلك
الشيطان فجا غير فجك وقال في حق علي اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال رضيت لامتي
ما رضي لها ابن ام عبد وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على شيء ما خالفتكما وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء
الثاني في تفاريع القول القديم للشافعي وهي سبعة احدها قال الشافعي في اختلاف الحديث
روي عن علي عليه السلام انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي
لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا وثانيها قال في موضع قول الصحابي اذا
انتشر فلم يخالف فهو حجة قول الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين ان ينتشر
او لا ينتشر والعجب ان الغزالي انكر بل الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة والقياس حجة
وثالثها نص الشافعي على انه اذا اختلف الصحابة فالائمة الاربعة اولى فان اختلف الائمة فقول
ابي بكر وعمر اولى لكل تلك الاحاديث المذكورة ورابعها نص في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول
الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي الاجتهاد وتبعده عن التقصير وخامسها
ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فقال مرة الحكم اولى لان
العناية به اشد وقال مرة الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها

هل يجوز ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي والحق أنه في محل الاجتهاد وربما يتعارض ظنان والصحابي
في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه وسابعها إذا حمل
الصحابي لفظ الخبر على أحد معنييه فمنهم من جعله ترجيحا وقال القاضي أبو بكر إذا لم يعلم ذلك بتوقيفه
شاهده تعالى لكن ذلك ترجيحا المسألة الخامسة اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي أو
العالم احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه
وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وهو المختار وصحة هذا التوقف لا تظهر إلا بالاعتراض على أدلة
القاطعين أما المانعون فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناع وقوعه وأخرى بما يدل على عدم وقوعه
أما الوجه الأول فتقريره أن من أجاز هذا التكليف إما أن يجعل الاختيار أمارة المصلحة أو يجعل
الفعل مصلحة في نفسه ثم اختاره المكلف والأول باطل لوجهين أحدهما أن على هذا التقدير
يسقط التكليف لأن المكلف متى أن اختار فعله فاعله وإن اختار أن لا يفعله فهذا معنى إباحة
الفعل وثانيها أن المكلف لا ينفك عن الفعل والترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه
الانفكاك عنه بخلاف التخيير في الكفارات الثلث فإنه يمكنه الانفكاك منها بالجمع وأما الثاني
فهو باطل من وجوه أربعة الأول أنا إن جوزنا له الحكم على هذا الوجه في الحوادث الكثيرة
أو في الحادثة والحادثتين فالأول محال لأنه يمتنع حصول الإصابة بالاتفاق في الأشياء
الكثيرة ولهذا لا يجوز أن يقال للأمي اكتب مصحفا فإنك لا تخط فيه إلا ما يطابق ترتيب
القرآن والجاهل أخبر فإنك لا تخبر إلا بالصدق ولولا ما ذكرناه لبطلت دلالة الفعل المحكم
على علم فاعله ولبطلت دلالة أخبار الغيب على النبوة وأما الوجه الثاني وهو أن يجوز ذلك في القليل
دون الكثير فهو باطل لأن كل من جوزه في القليل جوزه في الكثير ومن منعه في الكثير منعه في
القليل فالقول بالفرق خرق للإجماع وثانيها وهو أنه إنما يحسن التعبد بالفعل إذا علم
أو ظن كونه حسنا فلا بد وأن يتميز له الحسن عن القبيح قبل الإقدام على الفعل فإذا لم يتقدم علم ولا أمارة
المميزة كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فإن قلت إنما يتميز عن
الحسن والقبيح بأن يقال له قد علمنا أنك لا تختار شيئا إلا وهو حسن قلت فهذا يقتضي أنه
إنما يعلم حسنه بعد فعله وهو إذا فعله زال التكليف عنه فالحاصل أن التمييز بين الحسن والقبيح
لا بد وأن يكون متقدما على الاختيار وإلا وقع التكليف بما لا يطاق وإذا قال الله تعالى
إنك لا تحكم إلا بالصواب فقضيته أن التمييز بين الحسن والقبيح لا يحصل إلا بعد الفعل فالتمييز الذي
يجب أن يكون متقدما عليه هو الذي يجب أن يكون متأخرا وثالثها لو جاز أن يقول له احكم
فإنك لا تحكم إلا بالحق لجاز أن يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل بل يكله فيه
إلى رأيه وكان ذلك في الإخبار فيقول أخبر فإنك لا تخبر إلا عن حق ولجاز أن يصيب في مسائل الأصول
من غير علم إليه ولجاز أن يفوض إليه تبليغ أحكام الله من غير وحي ينزل عليه وكل ذلك باطل بالإجماع
ورابعها لو جاز ذلك في حق العالم لجاز ذلك في حق العامي وبالإجماع لا يجوز أما الذي يدل





على عدم الوقوع فأمران أحدهما لو كان الرسول عليه السلام مأمورا بأن يحكم على وفق إرادته من غير
دليل لما كان منهيا عن اتباع هواه لأنه لا معنى لاتباع الهوى إلا الحكم بكل ما يميل قلبه إليه لكنه
كان منهيا عن اتباع الهوى لقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى فإن قلت لما
قيل احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى على حقية كل ما يميل قلبه إليه فلا يكون
ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير صار اتباع الهوى في حقه غير ممكن ولو كان
كذلك لما نهي عنه الثاني لو قيل له احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب لما قيل له لم فعلت كذا لكنه
قد قيل له عفا الله عنك لم أذنت لهم فلم يثبت ذلك في حقه وأما المثبتون فإنهم تعلقوا بأمور بعضها
يدل على الوقوع وبعضها على الجواز فقط أما الدال على الوقوع فإما أن يدل على وقوع ذلك من
رسول الله أو على وقوعه من غيره أما الأول فقد ذكر موسى فيه وجوها عشرة أحدها
أن مناديه عليه السلام نادى يوم فتح مكة أن اقتلوا مقيس بن صبابة وابن أبي سرح وإن وجدتموهما
متعلقين بأستار الكعبة لقوله من تعلق بأستار الكعبة فهو آمن ثم عفا عن ابن أبي سرح بشفاعة
عثمان ولو كان الله أمره بقتله لما قبل شفاعة أحد فيه إلا بوحي آخر ولم يوجد وحي آخر لأن نزول
الوحي له علامات كانوا يعرفونها وما ظهرت في ذلك الوقت شيء من ذلك وثانيها أنه
قال يوم الفتح إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر فقال إلا الإذخر فقال إلا الإذخر
فهذا الحكم ما كان بالوحي لأنه لم يظهر علامة نزول الوحي وثالثها أنه نادى مناديه لا
هجرة بعد الفتح حتى استفاضت في الناس كذلك لما أقبل مجاشع بن مسعود بالعباس بن عبد المطلب
شفيعا ليصله مهاجرا بعد الفتح فقال أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح ورابعها أنه لما قتل النضر
بن الحارث جاءت بنت النضر فأنشدته محمد ولأنت ضنو نجيبة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام أما إني لو كنت سمعت شعرها
ما قتلته ولو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع شعرها ألف مرة وخامسها قوله عفوت لكم
عن الخيل والرقيق وسادسها قال أيها الناس كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس أكل عام
يا رسول الله فسكت رسول الله فلما أعاد ذلك قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت
ولو وجبت ما قمتم بها ذروني ما ودعتكم وسابعها أن ابن عباس قال أخر رسول الله
ذات ليلة العشاء فخرج ورأسه يقطر فقال لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين
وثامنها ما روى جابر عن رسول الله صلعم أنه قال إني عسيت إن شاء الله أن أنهى أمتي أن
يسموا نافعا وأفلح وبركة وهذا الكلام يدل على أنه إليه وتاسعها قال جابر لما قيل
لرسول الله صلعم أن ماعز [illegible] فقال لكنتم تركتموه حتى أنظر في أمره فدل ذلك على أن حكم الرجم إليه لما قال
ذلك وعاشرها كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وعن لحوم الأضاحي ألا فامسكوا
بها وأما الذي يدل على الجواز فقط فأمور أحدها أن الواجب من خصال الكفارة ليس إلا

الواحد بالدلائل التي تقدم ذكرها في مسألة الواجب المخير ثم انه تعالى فوضها الى المكلف لما علم انه لا يختار
الا ذلك الواجب فدل على ان ذلك جائز **وثانيها** ان الواجب من التكليف ان يكون المكلف متمكنا
من الخروج عن العهدة فاذا قال الله تعالى له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب علم انه كلما يحكم به
صواب فكان متمكنا عن العهدة فوجب القطع بجوازه **وثالثها** انه اذا استوى عند المستفتي مفتيان
واحدهما افتى بالحظر والآخر بالاباحة فيمكن تخيره بين الاخذ بقول ايهما اراد ولا فرق في العقل بين ان
يقال افعل ما شئت فانك لا تفعل الا الصواب وبين ان يقال احكم بقول ايهما شئت فانك لا تفعل
الا الصواب والجواب عن الادلة الماضية ان نقول اما الوجه الذي تمسكوا به اولا في امتناع
ذلك عقلا فهو مبنية على ان احكام الله تعالى متفرعة على رعاية المصالح ونحن لا نقول بهذا الاصل
فتلك الوجوه باسرها ساقطة عنا ثم انا نسلم لهم هذا الاصل ونبين ضعف كل واحد من تلك الوجوه
اما قوله اولا من اجاز هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار قائما مقام المصلحة او يجعل الفعل مصلحة
في نفسه ثم يختاره المكلف قلنا نختار القسم الاول قوله هذا يكون اسقاطا للتكليف قلنا لا نسلم
وذلك لانه قال للرسول ان اخترت الحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك فاحكم على الامة
بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بان يكون مكلفا بان يامر الخلق بما يتعلق اختياره قوله
الفعل والترك لا ينفك المكلف عنهما قلنا لكن الحكم على الخلق بالفعل والحكم عليهم بالترك قد ينفك
عنهما فلم لا يجوز ورود التكليف به ثم ينتقض ما ذكروه بالمستفتي اذا افتاه مفتيان احدهما بالحظر
والآخر بالاباحة فكل ما يقولونه هناك نحن نقوله ههنا سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني
قوله اما ان يكون مامورا بان لا يختار الا الكثيرة او القليلة قلنا بل يجوز في الكثرة ترك الاتفاق
ما يكون اكثر ما قلنا لا نسلم فان حكم الشيء ثابت عقلا وشرعا وعرفا فلما جازت للتفق الافعال القليلة جاز
في الافعال الكثيرة ايضا فان لم يثبت بهذا الكلام القطع بالجواز فلا اقل من ان لا يحصل معه القطع بالامتناع
واما الامثلة التي ذكروها فنقول ان كان احالتهم لها لما فيها من الاتفاق فالفرق بين الكثير و
القليل الدليل ولا ينفع القياس على انا قد بينا في هذا الكتاب ان القياس لا يفيد اليقين ثم نقول
ان الاتفاق لا يبعد ولكن اذا كان الاتفاق بحسب الجهات معلوم السبب بان الجهات لو لم يكن
ع م بيانه ان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان اكل الطعام المعلوم في هذه السنة مصلحة للمكلفين ويعلم
انهم علموا اصل وجه لا يستهون الا الطعام المعلوم فاذا كان تناول الطعام المعلوم مصلحة لطول عمرهم لم يبعد
كون الفعل مصلحة لما فادوا في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاتهم فكذا ههنا قوله في
الكثير لا يجوز في القليل والاجماع الذي ذكره ممنوع اما قوله ثانيا التمييز بين الحسن والقبيح
لا بد وان يتقدم على الفعل قلنا لا نسلم وبيانه بالوجهين المذكورين في الجواب عن الاول سلمنا
ذلك ولكنه حاصل ههنا لان الغرض ان يامن المكلف من ان يفعل قبيحا او مفسدة يستحق به الذم
فاي فرق بين ان يجعل الله له علامة اما بجعل ان يفعل وبين ان يجعل الامارة علامة لذلك الفعل
وعلى الوجهين جميعا هو امن من القبيح ومتخلص من الذم وليس يلزم ما قالوا من ان الامارة اذا لم يتقدم

الفعل

الوجه

الفعل





الفعل كان متى ما فعل ما لا يامن من كونه قبيحا لانه قيل ان يفعل لما قيل له انك لا تختار الا الصواب
فهو امن من الاقدام على القبيح واما الوجه الثالث والرابع فجوابه ان الله تعالى لما اخبر في تلك الصورة
بان المكلف لا يختار الا الصواب علمنا انه لا يجوز ورود الامر بتابعة ارادته وليس اذا لم يلتزم
ورود في تلك لم يجز لعينه التزامه واما الوجهان اللذان تمسكوا بهما في نفي الوقوع فالجواب عنهما ان
قوله تعالى احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لعله ورد في زمان متاخر عما ذكروه وورد في زمان متقدم
فلا يتناقضان والله اعلم واما الوجوه العشرة التي تمسكت بها من حيث الوقوع فضعيفة لاحتمال ان يقال
ورود الوحي بها قبل تلك الوقائع شرطا مثل ان يقال لو استثنى احد شيئا له ذلك وكذا القول في باقي
الصور صلى الله عليه وسلم ما كان بالوحي فلعله كان بالاجتهاد وبهذا التقدير لا يبقى قول الخصم واما قوله تعالى
الا ما حرم اسرائيل على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اثبات التحريم بالنذر جائزا في شرعهم
واما الوجه الاول من الوجوه التي تمسكوا بها في الجواز فجوابه انه مبني على ان الواجب في خصال
الكفارة واحد معين عند الله تعالى لكنا لا نقول به واما الوجهان الباقيان فقياسان على تشبيه صورة
بصورة وقد عرفت ان ذلك لا يفيد اليقين فثبت بما ذكرنا ادلة القاطعين فظهر ان الحق ما ذهب اليه
الشافعي رضي الله عنه من التوقف مذهب الشافعي **المسألة الثامنة** انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام
على الاخذ باقل ما قيل فانه على اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال انها دية المسلم ومنهم
من قال هي نصف دية المسلم ومنهم من قال انها الثلث فاخذ بالاقل واعلم ان هذه
القاعدة متفرعة على اصلين الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا قد بينا ان الاقاويل انحصرت
في الاربعة اقسام احدها ان دية اليهودي مثل دية المسلم وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب
الثلث ورابعها لا يوجب شيئا لم يكن الاخذ باقل ما قيل واجبا لان ذلك الاقل قول لبعض الامة
وذلك ليس بحجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قولا لكل الامة لان من اوجب
كل دية المسلم فقد اوجب ثلثها ومن اوجب نصفها فقد اوجب الثلث ايضا ومن اوجب الثلث فقد قال
بذلك فيكون ايجاب الثلث قولا قال به كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم
الوجوب في الكل تركنا العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الباقي كما كان ولهذه النكتة
شرطنا في الحكم باقل ما قيل ولهذا السر لما اختلف الناس في العدد الذي ينعقد به الجمعة فقال بعضهم
اربعون وقال آخرون ثلاثة فالشافعي لم ياخذ باقل ما قيل لانه وجد فيه دليلا سمعيا فكان الاخذ به
اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذلك اختلفوا في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم
سبعة وقال آخرون ثلاثة فالشافعي لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا **فائدة**
لا يجوز ان يقال كان يجب الاخذ باكثر ما قيل لا تعرف في الذمة شيئا واختلفت الامة في الكتابية
فقال قوم هو كل الدية وقال آخرون بل نصفها وقال آخرون بل ثلثها فاذا لم يحصل مع واحد
من هذه الاقوال دلالة سمعية تساقطت ولا يحصل براءة الذمة بالتعيين الا عند الاخذ بكل دية المسلم
فوجب القول به ليحصل الخروج عن العهدة بيقين والجواب انه لما كان الاصل براءة الذمة

امتنع الحكم بكونها سبعة الا بدليل سمعي فاذا لم يوجد دليل سمعي سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير
لم يثبت في الزيادة الا بذلك الاقل فان قلت هب انه لم يوجد دليل سوى الاجماع لكنه لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت لمذهب خارج من اقل ما قيل فاذا كان هذا الاحتمال قائما لم يثبت الخروج
عن العهدة بالنفس الا باكثر ما قيل قلت لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على اقل
ما قيل فيه كان الزايد على ذلك الاقل لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز لانه يصير ذلك تكليف
ما لا يطاق وايضا فان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية اذ لو وجد لما عرفنا عنها
فاذا لم يوجد دليل سمعي يدل على الزيادة علمنا ان الله تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع
بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو اقل المقادير المسألة السابعة قال قوم يجب على المكلف
الاخذ باخف القولين للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عم لا ضرر في الاسلام وقوله بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل واما القياس فهو انه تعالى كريم غني
والعبد محتاج فقير واذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني اولى منه
على جانب المحتاج الفقير وربما قالوا الاخذ بالاخف اخذ بالاقل فوجب العمل به واعلم ان هذا
المذهب يرجع حاصله الى ان الاصل في الملاذ الاذن وفي الالام الحرمة وقد تقدم الكلام فيه
واما قوله الاخذ بالاخف اخذ بالاقل قلنا انه ضعيف لانا انما اوجبنا الاخذ بالاقل لما
قيل اذا كان ذلك جزءا من الاصل كما ذكرناه في الثلث فان الثلث جزء من النصف والكل
الموجب للكل او النصف موجب للثلث فيصير وجوب الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه اما اذا كان
الاخف ليس جزءا من ناحية الاصل لم يصر الثلث مجمعا عليه فلا يجب الاخذ به وقال قوم الاخذ
باثقل القولين لقوله عم الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي وهذه الطريقة ضعيفة لانه لا يلزم من قولنا
كل حق ثقيل ان يكون كل ثقيل حقا ولا من قولنا الباطل خفيف ان يكون كل خفيف باطلا وههنا طريقة اخرى
تشبه الطريقة الاحتياطية وهي اما الاخذ باكثر ما قيل او باثقل ما قيل ولما تقدم الكلام فيها فلا فائدة
في الاعادة المسألة الثامنة الاستقراء المظنون هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته مثاله
قول اصحابنا في صلوة الوتر انه ليس بواجب لانه يؤدى على الراحلة اما المقدمة الاولى فثابتة
بالاجماع واما الثانية فبيانها بالاستقراء وهو انا رأينا القضاء وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى
على الراحلة فحكمنا على كل واجب انه لا يؤدى على الراحلة وهذا النوع لا يفيد اليقين لانه يحتمل ان
يكون الوتر واجبا بخلاف سائر الواجبات في هذا الحكم فانه لا يمتنع عقلا ان يكون بعض انواع جنس
مخالفا لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس وهل يفيد الظن ام لا الاظهر انه لا يفيد الا
بدليل منفصل ثم بتقدير حصول الظن وجب العمل به لقوله عم اقضي بالظاهر المسألة التاسعة
في المصالح المرسلة اعلم ان المصالح بالاضافة الى شهادة الشرع ثلثة اقسام احدها
مصالح اعتبرها الشرع وهو القياس الذي ذكرناه في القياس القسم الثاني ما شهد الشرع ببطلانه مثاله

ذكر

قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر
عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم
ان هذا باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف ذلك من جميع
العلماء لم يحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا ان كل ما افتوا به فهو تحريف من جهتهم بالراي
القسم الثالث ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال نص معين فنقول قد ذكرنا في كتاب القياس
ان المناسبة اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي اما الواقع في رتبة
الضرورة فلا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى
المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو
رمينا الترس لقتلنا مسلما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار
على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول
بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد قال وانما اعتبرنا
هذه المصلحة لاشتمالها على ثلثة اوصاف وهي انها ضرورية قطعية كلية واحترزنا بقولنا الضرورية
عن المناسبات التي تكون في رتبة الحاجة او التتمة وبقولنا قطعية عما اذا لم يقطع بتسلط
الكفار علينا اذا لم نقصد الترس فانه ههنا لا يجوز القصد الى الترس وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه
لا نا نقطع بانه يصير ذلك سببا للهلاك وبقولنا كلية عما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل
رمي الترس اذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة فساد يعم كل المسلمين وكذا اذا كان جماعة
في سفينة ولو طرحوا واحدا منهم نجوا والا غرقوا بجملتهم فههنا لا يجوز لان ذلك ليس امرا كليا
فهذا محصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك ان التمسك بالمصلحة المرسلة جائز واحتج عليه بان
قال كل حكم يفرض فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون
خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما وهذا على ثلثة اقسام لانهما اما ان
يكونا متعادلتين واما ان يكون المصلحة راجحة واما ان يكون المفسدة راجحة فهذه اقسام ستة
احدها ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا لا بد ان يكون مشروعا لان المقصود من
الشرايع رعاية المصالح وثانيها ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا ايضا لا بد ان يكون مشروعا لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون عبثا فوجب
ان لا يشرع ورابعها ان لا يخلو عن الامرين وهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان لا يكون مشروعا
وخامسها ان يكون مفسدة خالصة ولا شك انها لا تكون مشروعة وسادسها ان يكون ما فيه
من المفسدة راجحا على ما فيه من المصلحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع
بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة انها دين الانبياء
وهو المقصود من وضع الشرايع والكتاب والسنة دالان على ذلك كما تارة يجب التصريح واخرى
يجب الاحكام الشرعية مفصلا وتم هذا الذي ذكرناه غاية ما في الباب ان هذا التجويز واقعة واحدة ثم

من هذه الاقسام ولا يوجد في الشرع ما يشهد لها بجنسها القريب لكن لا بد ان يشهد الشرع بجنس
جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة او المفسدة او غالب المصلحة او المفسدة فظهر انه لا يوجد ما لا
يوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بجنسه القريب او بجنسه البعيد اذا ثبت هذا فنقول وجب
القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول اما المعقول فلانا اذا قطعنا بان المصلحة الغالبة على المفسدة
معتبرة قطعا عند الشرع ثم غلب على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على مفسدته تولد من هاتين
المقدمتين ظن ان هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب لقوله عم اقضي بالظاهر ولما ذكرنا ان ترجيح
الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجة اما المنقول فالنص
والاجماع اما النص فقوله فاعتبروا امر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة
فوجب دخوله تحت النص واما الاجماع فهو ان من تتبع احوال مباحثات الصحابة
علم قطعا ان هذه الشرائط التي نعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الاقيسة والشرائط المعتبرة في
العلة والاصل والفرع ما كانوا يلتفتون اليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بان المقصود من الشرائع
رعاية المصالح فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة **المسئلة العاشرة**
الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم طريق معول عليها بعض الفقهاء وتحريره ان الحكم
الشرعي لا بد له من دليل والدليل اما النص او الاجماع او القياس ولم يوجد واحد من هذه
الثلاثة فوجب ان لا يثبت الحكم انما قلنا ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل لان الله تعالى لو امرنا
بشيء ولم يضع عليه دليلا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق فانه غير جائز وانما قلنا ان الدليل
اما النص او الاجماع او القياس لوجوه **احدها** قصة معاذ فانها تدل على انحصار الادلة
في الكتاب والسنة والقياس زدنا فيه الاجماع بدليل منفصل فيبقى في الباقي على الاصل
**وثانيها** ان الادلة الدالة على الاحكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الاصل
في كل محقق بقاؤه على ما كان فهذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من ادلة الاحكام ترك العمل
به في النص والاجماع والقياس فوجب ان يبقى فيما عدا هذه الثلاثة على الاصل **وثالثها**
انه لو حصل نوع آخر من الادلة لكان ذلك من الامور العظام لان ما يجب الرجوع اليه في الشرع
في اثبات ما في الوقائع الحاضرة والمستقبلة لا شك انه من الامور العظام فلو كان ذلك موجودا لاشتهر
اشتهارا ولو كان كذلك لعرفناه بعد البحث والطلب فلما لم نجد شيئا آخر سوى هذه الثلاثة علمنا انتفاءه
وانما قلنا انه لم يوجد واحد من هذه الثلاثة اما النص فلوجهين احدهما انا اجتهدنا في الطلب
فما وجدنا ولو هذا القدر عذر في حق المجتهد واما الاجماع فهو منتف لان المسئلة خلافية ولا اجماع مع الخلاف
واما القياس فنفيه لوجهين احدهما ان القياس لا بد فيه من الاصل والاصل هو الصورة الفلانية
والفارق الفلاني موجود ومع الفارق لا يمكن القياس اقصى ما في الباب ان يقال لم لا يجوز القياس
على صورة اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد ما يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهذا
القدر عذر في حق المجتهد فوجب ان يكون عذرا في حق المناظر على ما بيناه وثانيهما ان سائر



الاصول كانت معدومة فوجب بقاؤها على العدم تمسكا بالاستصحاب فهذا تمام تقرير هذه الدلالة
واعلم ان كل مقدمة لا يمكن تمشية الدليل الا بها فلو كانت المقدمة مستقلة بالانتاج كان التمسك
بها في اول الامر اولى وراينا ان هذه الدلالة لا يمكن تمشيتها الا باحدى مقدمتين احديهما ان
عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الفلاني كان معدوما فيحصل
الآن ظن بقائه على [illegible] ها ان المقدمتان لو صحتا لكانتا مستقلتين بانتاج المطلوب
ماذا يقال في اول المسئلة الحكم الشرعي لا بد له من دليل ولم يوجد الدليل لاني اجتهدت في
الطلب فما وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال ولم يوجد الدليل لان هذه الدلائل
كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على عدمه واذا ثبت هذا فقد حصل ظن
عدم الحكم والعمل بالظن واجب فتقرير هذه الدلالة على هذا الوجه اقل مقدمات واشد تلخيصا
وكان ايراده على هذا الوجه اولى **فان قيل** قولك الدليل اما نص او اجماع او قياس قلنا
هذا لا يتم على قولك لانك ذكرت هذه العبارة دليلا في هذه المسئلة الشرعية وانها ليست
بنص ولا اجماع ولا قياس وعند هذا يلزم احد محذورين وهو انه اما ان لا يكون هذا الكلام
دليلا في المسئلة فحينئذ يتم الحصر او يبطل الحصر حتى يتم هذا دليلا في المسئلة **فان قلت** الكلام عليه
من وجهين **احدهما** ان قولك دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس يدل
دليل انتفاء الصحة فان هذا الانتفاء كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن
امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا **وثانيهما** انى لا انفي الصحة الا
بالاجماع لان الاجماع منعقد على انه متى لم يوجد شيء من هذه الادلة وجب نفي الحكم
فيكون الدليل في الحقيقة هو الاجماع **قلت** اما الجواب عن الاول فهو انه لما ثبت
انتفاء الصحة لزم ثبوت البطلان ضرورة بعد [illegible] بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة
دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي فيعود المحذور المذكور وعن الثاني ان
الاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل دل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم
الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلاثة دليل عدم الحكم وعدم هذه الثلاثة معلوم
بهذه الثلاث فيعود الكلام المتقدم **السؤال الثاني** انك جعلت عدم دليل الثبوت
دليل العدم فهل تجعل عدم دليل العدم دليل الثبوت ام لا فان لم تقل به فقد تناقضت لان نسبة دليل
الثبوت اليه من عدم دليل العدم عدم العدم وان لم يلزم هاهنا لم يلزم هناك ايضا اذ لا فرق
بينهما في العقل وان اعترفت به فلك لزم المحذور من وجهين احدهما ان عدم دليل العدم دليل
على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل سوى النص
والاجماع والقياس دليل آخر على الوجود فيبطل حصركم والثاني وهو انه اذا كان عدم دليل العدم
دليلا على الوجود لم يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكنك لو ذكرت دليل العدم لاستغنيت
عما ذكرت من الدلالة **السؤال الثالث** انك اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان

فهذا الطريق انه يوجب الاكتفاء به في نفي القياس لانه حاصل فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا
المقام **فان قلت** انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقده قياسا دليلا وليس في
النصوص ما يعتقده دليلا **قلت** المخالف كما يعتقد في قياس كونه حجة له فكذلك قد يعتقد في
بعض النصوص كونه حجة له فكان يلزم التعرض للامرين **السؤال الرابع** لم قلت انه لما وجد الفرق
بين الصورتين تعذر القياس بعد ذلك لان الفرق انما يكون قادحا لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين
فاما اذا كان جائزا احتمل كون الحكم في الاصل معللا بالوصف الذي تعدى في الفرع وبالوصف الذي
لم يتعد اليه معا فلا يكون ذلك قادحا في القياس **السؤال الخامس** ان هذا النظم لا ينفك عن
القلب فان المستدل اذا قال مثلا في بيع الغائب لا نص ولا اجماع ولا قياس في صحته فوجب ان
لا يثبت صحته فيقال وتحريم اخذ المبيع من البائع بعد جريان هذا البيع على المشتري او تحريم اخذ
الثمن من المشتري على البائع حكم شرعي فلا يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد
ذلك فوجب ان لا يثبت **والجواب** هذه الدلالة لا تتم الا مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه
على ما كان وانه انما تركنا العمل بهذا الاصل اذا وجد دليل يوجب العدول عنه وذلك الدليل
لم يكن الا نصا او اجماعا او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط السؤال وذلك لانا اذا قلنا مثلا في مسئلة
بيع الغائب لا شك انه قبل جريان هذا البيع كان المبيع ملكا للبائع والاصل في كل ثابت بقاؤه
على ما كان الا انا تركنا التمسك بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه
ولم يوجد واحد من هذه الثلاثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل و
اذا كان كذلك وجب الحكم ببقائه على ما كان وحاصل الكلام انا ادعينا الحصر فيما يدل على
تغير الحكم عن مقتضى الحكم الذي يحتج به من هذا الدليل ليس من باب تغير الحكم بل هو من ابقاء ما
كان على ما كان فلم يكن ادعاء الحصر في تلك الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة واذا عرفت
هذا فالعبارة الصحيحة عن هذا الدليل ان يقال الحكم الشرعي ابقاء ما كان على ما كان الا اذا وجدت
دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس فلم يوجد واحد من هذه الثلاثة
فلم يوجد الدلالة المغيرة فوجب بقاء ما كان على ما كان **فان قلت** التمسك باستصحاب
الاصل كان فلا حاجة الى هذا التطويل **قلت** المناظر يلزم المجتهد ومعلوم ان المجتهد
لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الاصل الا اذا بحث واجتهد في طلب هذه الادلة المغيرة فاذا
لم يجد في الواقعة شيئا منها حل له حينئذ ان يحكم بمقتضى الاستصحاب فاما قبل البحث
عن وجود هذه الدلائل المغيرة لا يجوز له التمسك بالاستصحاب اصلا فلما ثبت ان الامر في
المجتهد كذلك وجب ان يكون في حق المناظر كذلك لانه لا معنى للمناظرة الشرعية الا بيان وجه
الاجتهاد واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى
من الاستدلال بعدم النافي على الوجود ويدل عليه وجوه احدها انا لو استدللنا بعدم
المثبت على العدم لزمنا عدم ما لا نهاية له وهو محال وثانيها انا نستدل بعدم ظهور المعجز
اثبات

الاصل

٢٠٧

٢٥١

على يد الانسان على انه ليس بنبي ونستدل بعدم ما يدل على انه ليس برسول الله صلى الله عليه وسلم على كونه
رسولا وبالشهادة انه لا يقال ان فلانا ما نهاني عن التصرف في ماله فاكون ماذونا في التصرف ويقال
انه لم ياذن لي في التصرف فلا اكون متصرفا وان سلمنا انه دليل كل منهما على حسب ما يليق به فدليل
العدم العدم ودليل الوجود الوجود سلمنا انه ليس احد الطريقين اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان
تعارضا وتساقطا وحينئذ يبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على ما كان واما السؤال الثالث
فليس سؤالا علميا بل هو يتعلق بالوضع والاصطلاح فلا يكون الخوض في امثاله في الكتب العلمية
واما السؤال الرابع فجوابه انا بينا في هذا الكتاب انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين وان سؤال الفرق سؤال قادح واما السؤال الخامس فساقط لانا لا نقول
انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان الا بعد ان بينا ان الاصل في الثابت
بقاؤه على ما كان فمعارضة الخصم انما يلزم لو ثبت له ان الاصل في الشيء ان لا يبقى على ما كان
ولما كان ذلك باطلا كانت معارضته باطلة **المسئلة الحادي عشر** في تقرير وجوه من الادلة
التي يمكن التمسك بها في المسائل الفقهية ان الحكم المستلزم اثباته اما ان يكون عدميا او
وجوديا فان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات **احدها** ان يقال هذا الحكم كان
معدوما وذلك يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب وانما قلنا انه كان معدوما
لان المحكوم عليه كان معدوما في الازل فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل لان ثبوت
الحكم من غير ثبوت المحكوم عليه عبث وسفه وهو غير جائز على الله **فان قلت** هذا ينفي
ان يكون كلام الله حادثا **قلت** لا نسلم لان المراد من الحكم كون الشخص بحيث لو اتى له
بفعل هذا المقتضي النفع في هذه الساعة لعوقب عليه ومن المعلوم بالضرورة ان هذا المعنى
لم يكن متحققا في الازل واما انه لما كان معدوما حصل ظن تحقق ذلك العدم في
كل زمان فلما بيناه في مسئلة الاستصحاب **وثانيها** انه لو ثبت الحكم لثبت بدلالة
او امارة والاول باطل لان الامة مجمعة على انه ليس في المسائل الشرعية دلالة قاطعة
والثاني ايضا باطل لان اتباع الامارة اتباع الظن وهو غير جائز لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقول على الله بما لم يعلم وهو غير جائز لقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون **وثالثها** لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا لمصلحة والثاني عبث والعبث
غير جائز على الله والاول لا يخلو اما ان يكون المصلحة عائدة الى الله تعالى او الى العبد والاول محال
لامتناع النفع والضر عليه تعالى والثاني ايضا محال لان المصلحة لا معنى لها الا اللذة او
ما يكون وسيلة اليها والمفسدة لا معنى لها الا الالم وما يكون وسيلة اليه والله تعالى
قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا القول في المفسدة فهذا الدليل
نفى شرع الحكم رأسا الا انه ترك العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فبقي في المختلف على وفق الاصل **ورابعها**
ان هذه الصورة الخلافية التي يثبت هذا الحكم فيها فيها وصف مناسب فوجب ان يفارقها في

الحكم

هذا الحكم ببيان المغايرة في الوصف المناسب وهو انه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني
وانه مناسب لذلك الحكم وتبين ذلك بطريقه وبيان ان هذا القدر يمنع من المشاركة
في الحكم وذلك لان هاتين الصورتين لو اشتركا في الحكم لكان اما ان يكون الحكم الثابت
في الصورتين معللا بوصف مشترك بين الصورتين او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم
الغا الوصف المناسب المعتبر الذي اختص الوصف به وانه غير جايز وان كان الثاني لزم
تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهذا غير جايز لان اسناد احد ذينك الحكمين الى
علته ان كان لذاته او لوازم ذاته لزم في الحكم الذي يماثله اسناده ايضا الى تلك الماهية لا
الى ماهية اخرى وان لم يكن لذاته ولا للوازم ذاته كان الحكم في نفسه غنيا عن تلك العلة والغني
عن الشي لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكمان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد
فرضناه مستندا اليها هذا خلف **وخامسها** ان الحكم لو ثبت في فرع الصورة لثبت في
الصورة الفلانية لان بتقدير ثبوته في فرع الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته
وهذا المعنى قايم هناك فيلزم ثبوت الحكم هناك فلما لم يوجد هناك وجب ان لا يوجد
هاهنا واما ان يكون الحكم وجوديا فالطرق الكلية فيه وجوه **احدها** ان المجتهد
الفلاني قال به فوجب ان يكون حقا لقوله تعالى ظن المؤمن لا يخطى ترك العمل به هاهنا في ظن
العوام لان ظنونهم لا تستند الى وجه صحيح فبقي معمولا به في حق ظن المجتهد **فان قلت**
فقول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي **قلت** قول المثبت اولى
لان قول المثبت باقل عن حكم العقل وقد ذكرنا في باب التراجيح ان الناقل اولى وايضا
فالنافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد لظن النفي ويحتمل انه انما نفى لانه لم يوجد له ظن الثبوت
وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكن الاثبات الا عند وجود ظن
الثبوت فانه لو لم يوجد له هذا الظن لكان مكلفا بالبقاء على حكم العقل واذا كان كذلك
ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي **وثانيها** ان نقول ثبت الحكم في الصورة
الفلانية فيجب ثبوته هاهنا وبيانه بالآية والخبر والمعقول اما الآية فمن وجوه
احدها قوله تعالى فاعتبروا دلت الآية على الامر بالمجاوزة والاستدلال بثبوت
الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف مجاوزة فكان داخلا تحت الآية وثانيها
قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل هو التسوية فاستعمال امر التسوية
وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر واما الخبر فهو انه عليه السلم شبه القبلة بالمضمضة في حكم
شرعي فوجب علينا ايضا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي عملناه تشبيه صورة
بصورة فكان داخلا تحت الامر واما الاثر فهو ان ابا بكر شبه العهد بالعقد وان عمر
امر ابا موسى بالقياس في قوله قس الامور برايك واذا ثبت انهما فعلا ذلك وجب علينا
مثله لقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما المعقول وهو انه



٣٨

٢٥٣

محل الوفاق يتطلب الحكم هناك انما ثبت لحاجته ومصلحته وذلك المعنى قايم في مورد الشرع
بالحكم هناك يكون مورده هاهنا واعلم انا انما جمعنا هذه الوجوه لان اكثر مناظرات اهل الزمان
في الفقه دايرة على امثال هذه الكلمات ولما وصلنا الى هذا الموضع فلنقطع الكلام حامدين لله
ومصلين على انبيائه ورسله ونسال الله حسن العاقبة والخاتمة وان يجعل ما كتبناه حجة
لنا لا علينا انه هو الغفور الرحيم والحمد لله حق حمده والصلوة على خير خلقه محمد
وقد تم هذا الكتاب بعون الله وحسن توفيقه والصلوة
والسلم على رسول الله ونبي الله واله
الطيبين جعل الله في يوم الخميس رابع عشر
شهر محرم الحرام سنة ست
والف من الهجرة النبوية
المصطفوية
م



